religio

G.-L. PRESTIGE d.d.

DIEU
dans
la pensée patristique

AUBIER

G.-L. PRESTIGE, d.d.

DIEU
DANS
LA PENSÉE PATRISTIQUE

Traduit de l'anglais par D. M., o.s.b.

mcmlv

AUBIER

éditions Montaigne, pabis

INTRODUCTION

I

Moins un auteur est prolixe en sa préface, et mieux cela vaut : règle, en général, judicieuse. Je n'en renonce pas moins à laisser mon livre se présenter lui-même et j'écris une Introduction qui prendra même parfois l'allure d'une controverse. Ce procédé a du moins l'avantage d'écarter la controverse du texte lui-même : les spécialistes peuvent entamer d'emblée le premier chapitre et juger par eux-mêmes de ce que j'ai à dire. Mais l'on m'a dit qu'il serait peut-être bon à des étudiants moins formés d'avoir quelque notion de ma méthode d'argumentation, avant d'être plongés dans la diversité de ses manifestations. L'on m'a fait plus particulièrement remarquer le manque de courtoisie qu'il y aurait de ma part, et le risque de trouble pour eux, à ne pas attirer leur attention, de façon expresse, sur certains points où mes conclusions s'opposent à des assertions généralement contenues dans les manuels auxquels recourent les étudiants en théologie. Cette observation ne paraît pas manquer de pertinence et c'est pourquoi je me hasarde à faire précéder l'ouvrage de quelques remarques préliminaires sur son caractère et son contenu.

Son origine a déterminé, pour une large part, son objet. A la fin de 1921, j'avais été invité par feu le docteur C.-H. Turner à entreprendre des recherches pour le Lexique de grec patristique qu'il projetait et qui, espérons-le, sera publié par Oxford University Press. Je fus amené, entre autres choses, à étudier à peu près tous les mots d'importance majeure pour les doctrines de la Trinité et de l'incarnation. La masse de documents accumulés dépassait de beaucoup ce qui pouvait prendre place dans le Lexique ou faire l'objet d'articles dans les revues savantes. Le Comité

du Lexique m'autorisa donc à utiliser comme je l'entendrais la documentation que j'avais rassemblée. Je ne saurais assez reconnaître la générosité de cette permission ni la courtoise amitié du docteur Stone, éditeur du Lexique, avec lequel travailler était un enrichissement autant qu'un plaisir.

A la base de ce livre se trouvent donc les vastes recherches menées, pour le Lexique, sur les sens à la fois technique et courant, théologique et profane, de ces mots qui ont pris une telle importance dans la pensée patristique grecque. Avant de chercher à fixer la valeur de l'enseignement des Pères, j'ai essayé de préciser aussi exactement que possible le sens de leurs paroles; je n'ai pas tant interprété leur langage en reconstituant leurs systèmes intellectuels présumés qu'en examinant les données de l'usage linguistique. Ce genre de tentative s'est déjà produit, mais jamais, autant que je sache, sur une échelle aussi vaste. J'ai bénéficié de la parution de nombreuses éditions critiques modernes, d'index complets et des ressources du Lexique mises à ma disposition.

Je n'ai pas borné mon attention aux Pères grecs; de temps à autre, je me suis référé, pour illustrer leur enseignement, aux auteurs latins. Certaines différences notables ont été soulignées entre les doctrines grecque et latine de la Trinité. Dans l'ensemble, cependant, ce sont les Pères grecs qui forment le sujet de cette étude, — limitation amplement justifiée. Les Pères grecs, qu'il s'agisse de leurs vues ou de leurs raisonnements, sont autrement philosophes que leurs contemporains latins. Leur doctrine est à la fois plus subtile et plus profonde; elle est aussi beaucoup moins pleinement saisie. La chose peut paraître étonnante; elle n'en est pas moins déplorable. Les Pères grecs ne sont-ils pas en grande partie responsables de la doctrine basée sur les grandes et décisives définitions de foi qui, toutes, sont d'origine orientale? Mais les conceptions modernes de la Trinité sont venues principalement de celles du Moyen-Age latin et c'est par des yeux latins du Moyen-Age qu'a été lue, pour une large part, la pensée patristique grecque. Lorsqu'on écarte les idées préconçues et que l'on étudie objectivement les Pères grecs, on les voit soutenir un monothéisme plus entier qu'on ne l'admet quelquefois à leur propos. Chez les grands penseurs grecs chrétiens n'existe guère ce « trithéisme virtuel » contre lequel protestait à bon droit feu le docteur Rashdall. Il est vrai que leur pensée eut tendance à

se mouvoir dans cette direction; mais le danger fut pleinement senti et des mesures furent prises chaque fois pour y remédier. En présentant ce que l'on pourrait appeler, d'un titre général, l'examen de l'enseignement trinitaire grec, j'apporte ce que je crois former une théorie solide de la révélation divine chrétienne, à la fois plus profonde et plus satisfaisante qu'aucune de celles qui peuvent être tirées de sources purement latines; elle est, en outre, étroitement associée aux définitions de la foi chrétienne adoptées par les conciles. Ce que disant, je n'oublie pas saint Augustin. Il a traité la question d'une manière profondément religieuse et apporté aux définitions grecques un complément inappréciable, mais il me semble posséder moins de puissance philosophique.

Un autre point, relatif au dessein du présent ouvrage, doit être précisé. Il n'est pas conçu et ne peut être utilisé comme manuel de remplacement. Son sujet est strictement limité à l'évolution de la théorie trinitaire. Il ne prétend pas exposer systématiquement les vues de tel ou tel Père. Les lecteurs désireux d'une étude complète de l'enseignement d'un auteur particulier devront avoir recours aux ouvrages qui leur sont consacrés. Mon livre traite de doctrine plutôt que de docteurs et il est construit sur un plan conforme aux mouvements des idées, non aux penseurs individuels. La position exacte de certains écrivains dont l'enseignement est obscur ou sujet à discussion sera incidemment mise, je l'espère, en vive lumière. Mais ce livre n'est pas un aperçu d'apologétique chrétienne, et moins encore de controverse chrétienne. Il ne cherche pas à donner l'exposé complet de l'une ou l'autre hérésie, bien qu'il lui arrive d'essayer de montrer la façon, pour ainsi dire naturelle, dont des hérésies ont pu se produire. A supposer que ses principaux arguments soient probants, les hérésies sont des déviations, la corruption d'éléments théologiques sains, l'échec de tentatives sincères en vue de fournir une explication de la vérité. J'ai eu pour objet de concentrer l'attention sur la valeur positive et permanente de l'évolution théologique. Mes dires constituent jusqu'à un certain point les préliminaires d'un manuel de travail et en même temps une sorte de supplément à celui-ci. Il est souhaitable, d'une part, d'avoir quelque connaissance du sens précis de termes généralement usités avant d'entreprendre une étude sérieuse de l'histoire doctrinale; et, d'autre part, on aura sans doute besoin d'être quelque peu familiarisé

avec les grandes lignes de l'histoire doctrinale avant de pouvoir atteindre à une parfaite appréciation de la philosophie chrétienne de Dieu.

II

Je dois exposer clairement mes vues fondamentales. Je ne crois pas que le recours au rationalisme hellénique, en vue d'exposer et d'expliquer les faits de l'histoire chrétienne, ait été injustifié. Jamais des esprits finis ne pourront donner une théorie satisfaisante de l'infini, mais la raison humaine est un instrument efficace pour dégager les implications de l'expérience humaine. La méthode rationnelle n'a d'ailleurs rien de particulièrement hellénique, encore moins de païen, sinon que les Grecs ont eu le privilège providentiel de la découvrir et de l'exploiter. En soi, elle fait partie de l'équipement dont la nature humaine a été dotée par Dieu, créateur de l'humanité. De ce point de vue, l'attaque fameuse de Harnack contre le rationalisme chrétien semble un appel au préjugé antilibéral. Penser offre toujours des dangers. La pensée qui dépasse ses prémisses et interprète ses données est sujette à s'égarer. La théologie peut fournir, aussi bien que toute autre science, des exemples de tels résultats. Mais le refus de penser présente de bien pires dangers : le risque d'erreur est plus grand à ne pas critiquer les données qu'à les critiquer mal. Je suis personnellement convaincu que la doctrine chrétienne de la Trinité est une construction rationnelle, légitimement basée sur les faits de l'expérience chrétienne.

L'opinion selon laquelle le processus doctrinal fut moins un développement rationnel qu'un choix de l'intelligence parmi nombre d'idées opposées circulant à travers le monde hellénique me paraît fortement exagérée. Au cours des différents efforts accomplis pour expliquer le christianisme, on adopta certainement des idées qui provenaient du paganisme; mais je ne pense pas qu'aucune d'elles ait jamais été reçue sans une modification substantielle, destinée à la rendre acceptable à son nouvel entourage. Ce n'est pas la foi qui a dû s'ajuster au cadre des conceptions empruntées, mais l'idée qui a été adaptée à la foi chrétienne. Dans leur contexte chrétien, les conceptions philosophiques païennes ont subi une altération radicale et il n'est pas rare

qu elles aient été rejetées entièrement, après essai. Le risque était fréquent, pendant cette période d'épreuve, de faire prendre à l'évolution théologique une fausse direction. Certains penseurs se laissaient dominer à tort par l'impression reçue d'une idée neuve, surtout lorsqu'ils découvraient, chose fréquente, qu'elle semblait recevoir l'appui textuel de la Bible. Des hérésies ont pris naissance de cette manière; mais les penseurs placés au centre du processus théologique, s'ils ont pu être parfois accablés, n'ont jamais fait fausse route. Il y eut toujours dans leur pensée un certain élément agissant comme contrepoids, qui pouvait ne pas être considérable, mais qui n'en était pas moins décisif. Il faut les juger sur le résultat global de leur enseignement. Origène, père à la fois de l'arianisme et de l'orthodoxie cappadocienne, en est l'exemple typique. Notre jugement ne doit pas s'attendre à trouver en eux un esprit entièrement dégagé de contradictions. Les hommes qui se rendent compte les premiers de la valeur d'une idée nouvelle ne reconnaissent pas toujours exactement où et comment elle se trouve en contradiction avec quelque autre élément de leur propre pensée. L'un des traits les plus frappants des recherches théologiques modernes est leur tendance à absoudre les maîtres dont les disciples, moins responsables ou moins équilibrés qu'eux-mêmes, sont devenus professeurs d'hérésie. Tout hérésiarque n'était pas hérétique lui-même. Si, dans ce qu'un homme enseigne, nous lisons plus que ce qu'il n'est disposé à y reconnaître, notre impartialité disparaît; cet homme peut être inconséquent, mais l'inconséquence est trop répandue pour être un crime. Je ne nie donc pas l'influence d'idées reçues de l'extérieur, mais je pense tout de même que l'aboutissement à la doctrine de la Trinité s'est opéré par un développement rationnel et non par syncrétisme entre paganisme et christianisme.

La réaction contre la construction dogmatique a été poussée à l'extrême. On estime que l'exercice de la raison à propos du divin favorise un intellectualisme aride. Ce ne fut certes pas le cas pour Athanase ou Augustin, ce le fut peut-être pour Léonce de Byzance. On soulève aussi la question de savoir si l'effort tenté pour définir la déité du Christ n'obscurcit et ne détruit pas tout ce qui intéresse en propre sa vie terrestre historique; si la tentative de formuler une doctrine métaphysique de l'être de Dieu ne mène pas en des régions si lointaines et dans un air si raréfié

que les valeurs pratique, éthique et religieuse du christianisme y meurent de consomption ou d'asphyxie. Seul l'appel aux résultats tangibles permet de fournir une réponse. Est-ce un fait que ces chrétiens dont le principal souci fut de défendre l'absolue déité du Christ ont manqué, en groupe et visiblement, de dévotion envers des qualités humaines? Ou bien ceux qui se sont trouvés le plus influencés par l'orthodoxie doctrinale ont-ils été les plus négligents dans l'exercice de la morale chrétienne? Certes, des réponses en sens divers peuvent être apportées de différents côtés. Quant à moi, je puis seulement dire qu'à moins que la rédemption et la sanctification puissent être présentées comme des actes de Dieu lui-même, c'est-à-dire à moins que le Christ et le Saint-Esprit ne puissent être proclamés vraiment divins, la religion et la morale ne semblent posséder aucune valeur absolue.

Des gens inquiets voudraient bien recevoir l'assurance raisonnable que la révélation du Christ et la sainteté de l'Esprit font réellement un avec l'ultime réalité transcendante, s'il leur est demandé de compter leur monde pour rien. Et je pense aussi que, d'un point de vue large de l'histoire, la société humaine dans son ensemble tend à réclamer la même assurance. Il ne semble pas que la morale chrétienne survive de nombreuses générations après la foi dogmatique.

Le contraire a cependant été soutenu parfois, non sans emphase, au cours du dernier demi-siècle. Le docteur James Mackinnon en fournit un exemple typique dans son livre : *Du Christ à Constantin*. Je suis en profond désaccord avec lui à propos des jugements portés sur l'enseignement de certains Pères; mais là n'est pas l'essentiel. Il adopte le mot d'Harnack sur « l'hellénisation du christianisme ». Il se plaint qu'Origène ait créé un « bizarre mélange de pensées élevées, de croyances traditionnelles et de rêveries » qui eût probablement étonné les prophètes et les apôtres, en raison de l'influence platonicienne qui s'y trahit. C'est là insinuer que le platonisme ne pouvait aider à expliquer l'Evangile, mais ne pouvait que le contaminer. Paul de Samosate « fut choqué par la tendance croissante dans l'Église à helléniser le Jésus historique », à l'identifier avec le Logos et à le présenter comme la seconde Personne de la Trinité. La conception propre de Paul, que le docteur Mackinnon reconnaît être virtuellement unitaire, « est certainement plus proche de la réalité historique ». Le docteur Mackinnon semble confondre ici le Jésus historique

avec les théories énoncées par Paul ou par ses adversaires, en vue de définir sa signification. Avec Athanase, il demande s'il est absolument nécessaire que le Christ, afin de racheter l'humanité, soit Dieu lui-même. L'arianisme, du moins à ses débuts, était un « plaidoyer en faveur de la liberté de discussion théologique » dressé contre l'intolérance intellectuelle du parti d'Athanase. Apparemment, une doctrine vaut l'autre, ou même la meilleure est celle qui ne lie pas le Christ à la réalité transcendante. L'auteur dépeint en général la théologie grecque comme un accommodement entre le christianisme et la culture, comme un moyen « d'adapter le christianisme à la culture plus vaste qui l'entourait », en vue d'accroître son efficacité de religion missionnaire dans le monde gréco-romain. « L'emploi d'une terminologie philosophique abstruse peut être à bon droit récusé, en tant que méthode artificielle et non scripturaire de détermination du Christ concret et comme accablant aussi la foi de ses fidèles sous le fardeau de concepts étrangers, dus à l'influence de la spéculation grecque et helléno-judaïque. » Le docteur Mackinnon admet que cette influence spéculative est déjà fortement marquée en diverses parties du Nouveau Testament lui-même. Ses débuts rendent donc beaucoup plus difficile et paradoxale l'entreprise tendant à répudier la validité de ses principes. Il ne tient pas suffisamment compte non plus du fait que cette influence imprégna vraiment l'atmosphère où respirait la mentalité chrétienne des IIe et IIIe siècles, d'une façon encore plus complète que la biologie élémentaire et la physique de troisième main pénètrent l'atmosphère intellectuelle populaire du XXe siècle. En vérité, le cadre ancien méritait plus d'admiration, car il possédait ce qui manque à l'atmosphère intellectuelle du prolétariat moderne : un fondement vraiment critique et philosophique. Si les gens pensaient tant soit peu, ils ne pouvaient le faire que par ce moyen. Aucune autre méthode rationnelle n'existait alors, ni à présent, sinon celle qui, en dernier ressort, est issue des grandes écoles philosophiques grecques. Mais le docteur Mackinnon ne tient pas à une explication du christianisme liée à des catégories absolues. Il désire « une méthode de pensée plus historique et moins métaphysique ».

On ne peut écarter d'emblée son point de vue; celui-ci demande un examen attentif; mais il n'est pas possible de le discuter ici plus longuement. Tout ce que je puis indiquer, c'est qu'il

me paraît difficile de le concilier avec la croyance que le monde est un univers rationnel et Dieu un Esprit intelligent. Et je dois exprimer ma conviction que, si l'opinion du docteur Mackinnon était généralement admise, les plus désastreux résultats s'ensuivraient pour le christianisme évangélique. L'ensemble de mon livre est destiné à soutenir le point de vue opposé, en essayant de démontrer que le développement théologique déploré par le docteur Mackinnon fut, du moins en ce qui concerne la Trinité, un dépassement nécessaire des rudiments du christianisme que réalisa la pensée chrétienne.

III

Je puis passer maintenant des questions générales au détail de ce que contient le présent ouvrage. Les trois premiers chapitres n'ont pas de rapport direct avec la doctrine de la Trinité. Ils constituent un essai de description des fondements théistiques. Ne prétendant nullement être exhaustifs, ils attirent l'attention sur quelques-uns des traits les plus importants de la pensée chrétienne hellénistique concernant Dieu. Je n'ai pas traité du théisme hébreu dont le christianisme a hérité. Cela sort de mon sujet et doit être considéré ici comme acquis. Mes lecteurs découvriront cependant, à des indications répétées, qu'il a formé la base du théisme patristique. En fait, ces chapitres montrent la manière dont les esprits helléniques sympathisants considéraient réellement le théisme hébreu.

Le chapitre premier débute par l'étude de quelques racines du titre « Dieu » qui, bien que fantaisistes, lui donnent l'aspect d'arbitre suprême de l'univers, de cause première de la vie et du progrès. L'accent placé, sensiblement plus tard, sur l'activité de contrôle suprême et sur la destruction du mal par le feu fait allusion aux qualités morales. Ceci montre combien l'on désirait ménager les notions hébraïques : Dieu s'abaisse jusqu'à surveiller lui-même ce qui est du ciel et de la terre (Ps. cxm, 6); il est le feu dévorant (Dent., iv, a/j). Viennent ensuite des exemples de la manière dont les Pères décrivent habituellement l'être infini de Dieu. La forme des termes employés est souvent, quoique pas toujours, négative, mais comportant un sens précis et positif. Ils

visent à exprimer l'indépendance totale de Dieu par rapport à toute existence créée, soit matérielle, soit morale, et sa responsabilité absolue de tout ce qui existe. Quelque large qu'ait été le recours aux conceptions stoïciennes pour illustrer la croyance théistique chrétienne, il est remarquable que le point d'opposition crucial entre christianisme et stoïcisme soit fortement souligné. En même temps, le danger d'erreur provenant de l'anthropomorphisme hébreu est expressément écarté. Les doctrines de l'unité divine et de la substance propre font l'objet d'un enseignement précis,la première en vue de préserver du polythéisme (d'où l'insistance mise sur l'idée que Dieu n'est pas susceptible de rapports composés), la seconde pour sauvegarder son absolue perfection.

La notion d' « esprit » familière aux Hébreux, et en même temps foncièrement grecque, fournit une expression concrète de la « forme » divine (c'est-à-dire de son contenu). Pour recourir à l'inévitable métaphore, l'esprit est considéré comme la substance ou la matière en quoi consiste Dieu. C'est un synonyme de « nature divine ». Le défaut d'appréciation de ce lieu commun patristique a entraîné beaucoup d'interprétations erronées de textes connus, tirés du Nouveau Testament. Il est parfaitement absurde de considérer chaque mention d' « esprit » comme une référence à la conception spéciale d'Esprit-Saint. Une autre idée, purement hébraïque cette fois, très fréquente et importante, est celle de la sainteté de Dieu. Ce terme n'implique pas seulement « l'effrayante pureté » qui remplit l'intelligence des prophètes hébreux, mais aussi le mystérieux pouvoir surnaturel dont ils n'avaient pas moins conscience.

Le chapitre h traite avec plus de détails de la transcendance divine. Comme le dit un auteur : Dieu n'est pas seulement le créateur, mais encore le meilleur de tout. Ce sujet fait ressortir quelques-unes des difficultés que soulevait la question des rapports entre déité transcendante et monde créé. Là encore, le stoïcisme, avec ses tendances panthéistes, fut expressément rejeté et remplacé par une conception provenant de sources bibliques préchrétiennes. Dieu, déclare-t-on, pénètre la création, mais n'y est pas enfermé. On ne le représente pas comme trop lointain ou trop saint pour accepter la souillure d'un lien avec le monde physique, comme voulaient le soutenir épicuriens et gnostiques.

Il y a place et pour la création divine et pour la divine immanence, mais la transcendance de Dieu est vigoureusement affirmée. Bien que nettement hébraïque, nulle part dans la Bible l'idée de transcendance n'est exposée philosophiquement. Il fallut donc adopter un terme capable de la définir et l'on trouva le mot « *agenetos* », incréé. Ainsi l'idée de création était-elle balancée par celle d'existence propre. Appeler Dieu incréé revenait à le qualifier d'infiniment parfait, de réalité indépendante, de source de tout être fini. Le sens large de ce terme étant, en général, négligé, on a consacré quelque place à l'éclairer et à débrouiller l'écheveau des confusions provoquées par les gnostiques entre concept métaphysique et concept biologique de transmission de l'existence.

Le chapitre ni passe de la nature de Dieu à ses modes de manifestation propre. Nul ne peut voir Dieu; on le discerne à travers ses activités. Où la face du Seigneur se trouve, là sont la paix et l'exultation. Dans la mesure où il lui plaît de se révéler aux cœurs humains, c'est par là qu'il est connaissable. La connaissance de Dieu dépend donc de celle de son « économie » ou de ses dons; le mot « économie » couvre à la fois la Providence générale et particulière, le gouvernement divin, la révélation et la grâce divines, le tout couronné par l'incarnation. Étant donné que l'on considérait l'univers comme un système essentiellement spirituel, il n'y eut pas de difficulté à suivre le précédent hébreu et à admettre l'existence de « puissances » spirituelles inférieures, douées d'activités spéciales. Et comme l'on découvrait en Dieu le principe et le fondement de tout être, le mot « dieu », conformément encore au précédent biblique, fut parfois employé dans un sens relatif, pour ces êtres auxquels avait été déléguée une part quelconque des fonctions spirituelles. C'est ce qui rendit possible de reconnaître aux divinités païennes une influence spirituelle, mais pervertie, et de parler, dans un sens analogique, de la déification de chrétiens.

Avec le chapitre iv, nous arrivons au problème de la Trinité. Le caractère écrasant de la rédemption divine dans le Christ conduisit les chrétiens à assigner à leur Sauveur la déité absolue. Ceci eut lieu — ne l'oublions pas — avant, et non après que la doctrine du Logos eut obtenu la prééminence. Les théories du

Logos cherchaient à expliquer une croyance, déjà admise, en la déité du Fils. Elles ne furent pas la cause de l'acceptation de cette croyance; ce qui veut dire que la doctrine de la Trinité surgit d'un besoin inhérent de rendre raison des données religieuses du christianisme et non de l'adoption d'hypothèses métaphysiques païennes antérieures.

Pendant les trois premiers siècles de la chrétienté, la déité du Saint-Esprit fut soutenue de façon beaucoup moins générale et explicite que celle du Fils. Ce retard était motivé et l'on ne peut pas dire que la déité du Saint-Esprit passait inaperçue. Il serait plus exact de dire qu'elle était communément admise et allait de soi, les occasions de réfléchir à ses implications faisant défaut. Cette opinion s'appuie sur le fait que les premiers adoptiens, qui ne voyaient dans le Christ qu'un homme, ne semblent pas avoir manifesté d'hésitation à reconnaître la personne de l'Esprit. Ce ne fut pas avant Paul de Samosate, au III' siècle, qu'ils furent amenés, par une conclusion logique, à réduire l'Esprit au niveau où ils plaçaient le Fils.

On reconnaissait généralement à l'Esprit les attributs divins et l'on découvrait en particulier son action dans le processus de l'inspiration biblique et le phénomène de la prophétie chrétienne. Chaque fois qu'un trait est tiré entre Dieu et les créatures, il l'est régulièrement de manière à inclure le Saint-Esprit dans la partie divine. Bien avant que fût usité le mot « triade », à la fin du IIe siècle, tant en Orient qu'en Occident, il y avait eu reconnaissance de fait d'une triade. Il y eut un moment où l'on chercha à identifier la Sagesse biblique à l'Esprit-Saint, de même que le Verbe biblique l'était au Fils. Que le problème de la troisième Personne de la Trinité ait été ignoré est contre-vérité pure.

Dans sa contribution aux *Essais sur la Trinité et l'incarnation,* le docteur Kirk a développé et largement répandu l'idée qu'une puissante tendance de « binitarianisme », ou croyance en deux Personnes divines seulement, s'est enchevêtrée dès le début dans la croyance trinitaire. Le fait qu'il trouve les deux tendances exprimées dans saint Paul et dans le quatrième Évangile diminue fortement la portée du débat, car si, dès le milieu du Ier siècle, les mêmes personnes étaient à la fois binitariens et trinitariens, leur binitarianisme n'a pas dû être, en fait, très marqué. Cela signifie simplement qu'à des instants ou occasions donnés, il leur suffisait de concentrer leur attention sur deux Personnes,

sans cesser de croire en trois. La tendance du docteur Kirk à considérer comme réelle la confusion purement moderne entre le Fils et l'Esprit lient largement à ce qu'il n'arrive pas à admettre le sens patristique d' « être divin » couramment donné à « esprit ». Les Pères qualifient constamment le Christ d' « esprit », en vertu de sa nature divine, mais cet usage n'a rien à voir avec une identification du Christ au Saint-Esprit. Et il faut le déclarer nettement, certaines des citations qui démontreraient le refus d'accorder la divinité au Saint-Esprit ne tirent leur seule force que d'une traduction fautive. Ainsi, dit-on, Athénagore définit les chrétiens comme « des hommes qui tiennent le Père pour Dieu, le Fils pour Dieu, et l'Esprit, saint ». Ce que dit Athénagore est en réalité ceci : « Il est étonnant d'entendre traiter d'athées des gens qui honorent un Dieu Père, un Fils divin et un Saint-Esprit. » Il attire l'attention sur l'unité et la puissance des trois Personnes et cite la croyance au Saint-Esprit en même temps qu'en les deux autres, comme preuve du non athéisme des chrétiens. S'ils ne considéraient pas l'Esprit comme Dieu, le citer affaiblit l'argument même soutenu par Athénagore.

Le docteur Kirk commet une erreur encore plus flagrante à propos d'une prétendue citation d'Eusèbe : « Le Saint-Esprit ne peut être appelé Dieu, étant l'une des choses faites par le Fils. » Eusèbe ne dit rien de tel. Voici le passage en entier *(Eccl. theol.,* 3, 6, 3) : « Le Dieu un et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ peut seul être ainsi nommé; le Fils est Dieu monogène, placé dans le sein du Père; l'Esprit Paraclet n'est ni Dieu ni Fils-(puisqu'il tire son origine du Père autrement que le Fils, mais il est l'un des êtres qui dérivent du Fils : tout est venu par lui à l'existence et sans lui rien n'a été fait). Voilà les grandes lignes des « mystères » proclamés par l'Église catholique au moyen des titres divins; mais Marcellus les a tous confondus. » Lorsque Eusèbe nie que l'Esprit soit Dieu ou Fils, une connaissance approfondie de l'usage patristique, ou même un examen attentif du contexte lui-même, indique que Dieu signifie « Dieu le Père ». L'Esprit ne doit être identifié ni avec le Père ni avec le Fils. Eusèbe soutient simplement, contre la théorie de Marcellus, la distinction et la réalité des trois personnes. « Marcellus, poursuit-il, est en partie sabellien (c'est-à-dire confond les trois Personnes en une) et en partie samosatien (c'est-à-dire refuse en fait la personnalité à la seconde et à la troisième). » Eusèbe, au con-

traire, distingue trois Personnes et leur reconnaît à chacune le titre (φωνή) de « divine ».

A voir que le binitarianisme dépend d'une si mauvaise utilisation des sources, on regrette de conclure que le docteur Kirk ait confondu l'ombre d'une théologie imaginative d'outre-mer avec la substance historique de la pensée patristique.

Il faut souligner que le mot « Trinité » — que j'ai régulièrement remplacé dans les citations, du moins celles de la période primitive, par le terme de « triade », moins sujet à discussion — n'était pas lié, au début, à la notion d'unité divine. Il fut adopté pour exprimer la conviction que la divinité, dans un sens réel, n'était pas une unité. Le mot exprimant le principe d'unité divine est : monarchie. Bien que des auteurs modernes aient employé le terme « monarchien » pour caractériser un ensemble d'opinions hérétiques, il n'y a en vérité quoi que ce soit d'hérétique dans son utilisation par l'antiquité. Les Pères les plus respectables emploient monarchie au sens que nous donnons à monothéisme.

Le chapitre v dépeint un effort intéressant et assez peu connu de Tertullien et d'Hippolyte pour mettre sur pied une déclaration théologique capable de concilier le monothéisme et l'acceptation de la triade divine. Dans la mesure où il s'agit de la doctrine trinitaire, Tertullien devrait être considéré comme relevant plus de la théologie grecque que de la latine, ainsi qu'on l'admet franchement pour Hippolyte. La tendance à minimiser le caractère « juristique » attribué à sa pensée et à souligner sa qualité philosophique devrait être encore renforcée. Si cet effort pour formuler un « monothéisme organique », avait réussi, c'est le terme « économie », employé par Tertullien dans ce but, qui eût défini techniquement la Trinité, au lieu de l'incarnation. Il est possible que l'adoption qui en fut faite ensuite pour l'incarnation ait contribué à ensevelir dans l'oubli les suggestions de Tertullien et d'Hippolyte.

Le chapitre vi débute par un bref examen de différentes théories de l'être divin. Le sabellianisme abolissait les distinctions entre les trois Personnes, les réduisant à de simples modes temporaires ou successifs de manifestation à la conception subjective des créatures, sans fondement réel dans la nature de Dieu. Les

gnostiques frayaient la voie à une solution basée sur l'émanation, selon laquelle chaque Personne placée après la première s'éloignait progressivement de la déité pure; ce courant de pensée eut son aboutissement historique dans le subordinatianisme. Les adoptiens, ne voyant dans le Christ qu'un homme extraordinairement inspiré, sc dirigeaient à tâtons vers l'unitarianisme que la pensée de Paul do Samosate dégagea plus fermement. Paul est une figure assez énigmatique; nous la retrouverons au chapitre x à propos d'une célèbre difficulté d'interprétation. Le professeur Loofs s'est récemment efforcé de relever la réputation de Paul en tant que théologien. Le chanoine F. W. Green le suit avec une confiance totale et déclare, dans les *Essais sur la Trinité et l'incarnation,* que Paul n'était certainement pas unitaricn. Sans entrer dans une longue discussion, je dirai seulement que sa confiance me semble tout à fait mal placée.

Le subordinatianisme parvint à exercer une profonde influence sur la théologie, dépassant de loin celle de l'unitarianisme ou du sabellianisme. Il présentait d'importantes similitudes avec la doctrine du Logos, élaborée contre le gnosticisme. Ainsi, le gnosticisme fut-il atteint et défait grâce à des armes qui, en principe, ne différaient pas des siennes. Dans l'usage patristique, Logos est associé aux idées de révélation, de rationalité, d'ordre ou de volonté divine. Ses racines ne sont donc en aucune façon ni entièrement helléniques ni purement métaphysiques; mais dans le système stoïcien, Logos avait eu le sens de principe rationnel immanent, ce qui fixa fortement l'attention sur l'aspect cosmique du Fils, lorsqu'il fut identifié au Logos. Cette conception subit une période d'essai expérimentale et fut rejetée par la suite : elle faisait de la seconde Personne de la Trinité d'abord la Pensée immanente dans l'intelligence du Père, puis l'émission dans l'acte de la création. Elle fut écartée parce qu'elle limitait l'être distinct du Fils en le faisant dépendre de la création, ce qui était contraire au principe selon lequel Dieu, en se révélant à l'humanité, dans la mesure où celle-ci est capable de le saisir, a opéré une révélation conforme à sa véritable nature.

Le chapitre vu contient un examen approfondi du subordinatianisme. Origène en a été largement imprégné. Le plus grave problème, pour lui, consistait en la tentative de sauvegarder sa

croyance dans la divinité propre du Fils et du Saint-Esprit, tout en maintenant le principe que tous leurs attributs divins dérivaient de l'être du Père. Au prix des pires difficultés, il évita l'identification de ce caractère dérivé avec un degré d'infériorité tel qu'il eût aboli le droit à la divinité. Aucune formule n'avait été trouvée jusqu'alors, qui eût exactement rendu la différence entre dérivation et création. Mais quand le chanoine Green (op. *cit.,* p. a5o, note 3) accuse Origène de soutenir que le Logos est « d'une autre substance » que le Père, il se trompe. Ce que veut dire Origène *(De orat.,* i5, 1), c'est que le Fils est « un être distinct » (ἑτερο κατ'οὐσίαν), comme le prouve le contexte. Origène fut suivi par Eusèbe, grand historien, mais théologien plutôt confus.

En dehors de cette difficulté, dont l'origine était en partie biblique, la situation se trouva encore compliquée par la tentative faite pour introduire l'expression platonicienne « dieu second ». Eusèbe lui-même, en particulier, reconnut l'embarras où le plongeait cette adoption. Origène avait déjà préparé les voies par sa distinction entre « le Dieu » et « Dieu » (différence équivalant à peu près à celle entre Dieu et dieu). Il n'acceptait d'appliquer au Fils que la seconde forme. Arius et ses partisans rassemblèrent tous les traits de subordinatianisme, menant à leur conclusion logique toutes les métaphores qui tendaient à représenter le Fils comme nettement inférieur au Père ou à faire du Logos pré-cosmique une fonction impersonnelle de Dieu.

Le chapitre vm étudie le sens du mot grec « personne » *(prosopori).* En théologie, il ne signifie jamais masque, bien que des auteurs modernes ne se lassent pas de répéter que les sabelliens l'employaient en ce sens. Ceux-ci semblent avoir soutenu, en réalité, l'existence d'un seul *prosopon* dans la divinité, et Je mot a toujours le sens d'individualité. *Persona* n'est que la traduction latine de Tertullien pour *prosopon;* Hippolyte le retraduisit en grec et il se maintint dans l'usage orthodoxe jusqu'à la fin de la période patristique grecque. Hypostase comporte un sens essentiellement différent. Appliqué aux Personnes de Dieu, il exprime l'objectivité ou, au sens concret, un objet. Ce sens se détache nettement d'une série d'autres, utilisés dans des connexions différentes. Lorsqu'il est employé avec référence aux Personnes divines, cela implique qu'elles ne sont plus de simples

noms, fonctions ou attributs, mais des objets substantiels. Soutenir qu'hypostase a jamais reçu « un sens intermédiaire entre personne et attribut, incliné vers la première », est pure duperie, bien que cela provienne en définitive de Harnack *(Hist. dogm.,* IV, p. 85). Jamais les Grecs n'ont eu l'esprit nébuleux et ils savaient exactement ce qu'ils voulaient exprimer par leur terminologie.

Le chapitre ix poursuit l'examen théologique d'hypostase et montre que, si son application aux trois Personnes ne fut débarrassée de toute idée fausse qu'au milieu du IV" siècle, la notion qu'il représentait fut acceptée en substance. Le terme semble avoir été couramment employé, pour un temps, en Orient, comme la traduction littérale du latin *substantia,* mais uniquement comme latinisme. Lorsque Athanase eût écarté cette pierre d'achoppement, la formule : trois hypostases et une *ousia* (substance) fut généralement acceptée. *Ousia* signifie aussi « objet », mais avec une nuance. Tandis qu'hypostase met l'accent sur l'indépendance concrète, *ousia* le place sur la constitution intrinsèque. Hypostase signifie « réalité *ad alios », ousia* « réalité *in se »;* le premier mot désigne Dieu en tant que manifeste, l'autre signifie Dieu en tant qu'être. Athanase enseigne qu'une seule et même substance (ou objet) identique est présente en Dieu de façon permanente, sous trois formes objectives distinctes, sans aucune division, substitution ou différenciation de contenu. Cette substance est une en contenu et conscience, mais triple pour le contact et l'appréhension. Humainement parlant, c'est un paradoxe, mais justifié par le fait que toute pensée humaine sur l'infini doit nécessairement être paradoxale. La formule ne prétend pas être celle de la véritable vie de Dieu, mais elle fournit un concept permettant de présenter Dieu à l'entendement humain sous une forme correspondant à ce qu'il est capable de saisir de la lumière véritable.

Le chapitre x concerne *Yhomoousion,* terme par lequel le symbole de Nicée tenta d'abattre l'arianisme. On a discuté sur l'historique du mot et cherché à montrer que son véritable sens est « de même matière ». Dans le symbole, il implique que le Fils est aussi réellement Dieu que le Père. Il ne porte pas directement ou essentiellement sur le problème de l'unité divine, bien que

les partisans d'Athanase semblent y avoir lu leurs propres vues sur la question. Ce fut une conséquence accidentelle et temporaire des circonstances du moment. J'ai examiné les discussions soulevées à propos de l'interprétation de ce terme, et liées à Paul de Samosate. Harnack, Ottley, le docteur C.-E. Raven *(Apollinarisme,* p. 64), le chanoine Green (op. *cit.,* p. 260, du même avis que le professeur Loofs) concluent tous, avec plus ou moins d'assurance, que Paul donnait au mot *homoousios* un sens qui n'était pas exactement celui d'Athanase, mais qui impliquait l'unité essentielle du Fils et du Père. Je donne les raisons qui me font penser que cette conclusion est fausse. (La citation faite par le chanoine Green de « Sagesse *enousios* », tirée d'Athanase, *De syn.,* /11, fin [et non 4a, comme l'indique l'op. cit., p. 261, note 2]), ne signifie pas « immanent dans la substance de Dieu », mais la même chose que *enhypostatos,* c'est-à-dire « concret », « un être substantiel, ou, comme le rend la traduction bénédictine latine : « *Sapientiam substantia praeditam* ».) La doctrine officielle arrêtée à Nicée laissa sans solution le problème de l'unité divine, bien qu'Athanase eût sa solution personnelle qui, par la suite, finit par être adoptée en substance.

Cette solution est examinée de plus près au chapitre xi. Elle prit forme dans la doctrine de l'identité de Substance, dont l'énorme importance a été très inexactement appréciée dans les manuels, bien qu'elle soit à la base de toute la théorie orthodoxe de l'unité divine. Dans des ouvrages peu connus en Angleterre, parce que, peut-être, non traduits en anglais jusqu'en ig5i, Athanase a expressément inclus le Saint-Esprit dans son exposé de cette Identité. Mais après le concile de Nicée, l'opinion conservatrice s'alarma des spéculations de Marcellus et se rabattit, pour un temps, sur une alliance défensive avec les vues subordinatianistes extrêmes de l'école arienne, et mit en avant la formule *homoeousios* (de même substance), comme moins susceptible d'une interprétation sabellienne. Pour le problème de l'unité divine, cela signifiait une déviation. Pendant ce temps, l'aile macédonienne de l'arianisme, reconnaissant le Fils comme demi-dieu, repoussait absolument la divinité du Saint-Esprit. C'en était trop pour les conservateurs qui furent amenés progressivement, par l'enseignement d'Athanase et sous la conduite de Basile de Césarée, à accepter pleinement l'identité de Substance.

Ce fut Athanase, plus que le concile de Nicée, qui sauva le monothéisme chrétien. La fin du chapitre fournit quelques exemples de la reconnaissance, par des auteurs latins, de la différence entre les doctrines orientale et occidentale de la Trinité, depuis Augustin jusqu'à Thomas d'Aquin.

Le chapitre xn traite avec quelque détail du règlement cappadocien qui définit l'individualité des Personnes divines. Seules la Paternité, la Filiation et la Sanctification sont considérées comme distinguant les différentes Personnes. L'être divin un existe dans les trois « modes » de non-génération, de génération et de procession. Ce sont là les « modes d'existence » dans lesquels s'expriment objectivement les trois distinctions citées. C'est une grave erreur d'en parler comme d' « essences ». Ce fut celle d'Aetius et d'Eunomius que les penseurs orthodoxes rejetèrent avec vigueur. Les seules traces subsistantes de subordinatianisme se trouvent dans la doctrine de la « monarchie » selon laquelle le Père est la source unique de l'être divin, et dans la doctrine de la double procession du Saint-Esprit, du Père par le Fils. Mais quand Harnack prétend que les Cappadociens (Hist. *dogm.,* IV, p. 87) basèrent leur conception de l unité divine sur le principe de la monarchie et non sur le *homoousion,* il empiète fortement sur la réalité. Comme l'a montré le chapitre xi, ils l'ont basée en réalité sur l'identité de Substance qui était précisément ce qu'Athanase entendait par *homoousion.* Le caractère « organique » de la divinité, sur lequel Tertullien, longtemps auparavant, avait attiré l'attention, fut alors reconnu et contribua à renouveler la notion de l'unité divine. On énonça clairement qu'il n'y a dans la divinité entière qu'une seule fonction de volonté et un seul principe d'action. Les trois Personnes ne doivent pas être considérées comme trois consciences indépendantes.

Le chapitre xm décrit l'apparition d'une tendance abstraite qui atteignit son point culminant avec Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem que leur amour du formalisme schématique conduisit à assimiler de force verbalement la doctrine de la Trinité à celle de l'incarnation. Ils avaient également la passion de transplanter dans la théologie tout le système de la logique d'Aristote. Le résultat fut qu'ils remplacèrent par un formalisme logique des données métaphysiques constructives et qu'en ren-

dant abstraite la « substance », ils sapèrent la doctrine de l'identité de Substance; ce qui n'alla point sans affecter profondément la théologie ultérieure. La situation ne fut entièrement rétablie qu'à la fin du VIIe siècle, par un penseur inconnu, dont une grande partie de l'œuvre fut incorporée par Jean Damascène dans son important traité.

Le chapitre xiv traite de la doctrine de circumincession des Personnes divines, grâce à laquelle fut définitivement assurée la position ainsi rétablie. La prédominance de la pensée abstraite avait provoqué une explosion de trithéisme; la circumincession constitua la riposte orthodoxe que formula le même penseur anonyme. Cette doctrine remonte, en substance, aux théologiens du IVe siècle. Le chanoine Green (op. cit., p. ag3) attribue à Hilaire l'invention du terme *circumcessio,* par lequel les Latins parvinrent à exprimer cette notion; il semble estimer aussi (ibid., p. 292) que le terme grec correspondant *perichoresis* fut utilisé par les Cappadociens. Je ne trouve aucune preuve de la première allégation et, quant à la seconde, elle est, j'en suis sûr, le résultat d'une idée fausse. Le diligent et, en général, exact Dorner fait erreur lorsqu'il suppose que *perichoresis* avait été appliqué aux Personnes de la Trinité longtemps avant le Damascène. C'était, en fait, un terme christologique, de par son origine; et son extension au champ trinitaire s'est faite juste assez à temps pour que Jean Damascène pût l'adopter. La formule vint à son heure et se révéla extraordinairement féconde au point de vue de l'idée selon laquelle l'être de la totalité des trois Personnes était contenu en celui de chacune, réaffirmant ainsi sous un nouvel angle la doctrine fondamentale de l'identité substantielle.

Je ne voudrais pas terminer ce long exposé de mon propre ouvrage sans exprimer le regret d'avoir été amené à critiquer avec quelque vigueur des conclusions soutenues par deux amis personnels. Il est plus dur de critiquer des amis que des étrangers; mais j'espère qu'ils seront d'accord avec moi pour penser qu'il y a plus de réconfort à en tirer, puisque l'insidieuse tentation de se laisser aller à *l'odium theologicum* est surmontée par la certitude de la *concordia amicabilis.*

NOTE POUR LA SECONDE ÉDITION

A l'occasion de la publication de la deuxième édition, quelques-uns des jugements portés dans la première ont été modifiés et un certain nombre de fausses références rectifiées; celles-ci portent sur des documents dont l'authenticité ne peut plus être soutenue. Je dois les plus vifs remerciements à un autre ami, Fr. Henri de Riedmatten, O. P., pour ses judicieux conseils à propos de l'établissement de ces corrections et en particulier pour l'hypothèse lumineuse présentée au chapitre x à propos du Concile d'Antioche.

10 novembre 1950.

CHAPITRE PREMIER

ÉLÉMENTS DE THÉISME

Il est évident que le point de départ d'une enquête sur la pensée théistique ancienne est le mot Θεό , Dieu. La façon dont nombre des premiers Pères discutent les différentes origines proposées pour ce mot jette sur leur esprit une lumière intéressante. Toutes les origines proposées sont bizarres et sans fondement historique, mais cela même contribue à indiquer la nature de certaines des idées auxquelles le mot se trouvait associé dans l'esprit des penseurs. A la suite d'Hérodote *(Hist.,* a, 5a), quelques Pères, parmi lesquels Théophile, Clément d'Alexandrie et Denys d'Alexandrie, le rattachaient à τιθημι (disposer). « Dieu est ainsi appelé parce qu'il a « disposé » toutes choses » (Théoph., *Ad Aut.,* i, 4)· « H fut appelé Dieu, en raison de la mise en place (θέσι) et de la mise en ordre, le Dispensateur » (Clém., *Strom.,* i, ag, 182, a). Une autre origine, platonicienne celle-ci *(Crat.,* 397 c), est mentionnée par les trois Pères en question et par Eusèbe : elle rattache le titre de Dieu à θέω (courir), idée qui persista dans certains modes de pensée jusqu'au Moyen-Age. Selon cette notion, Dieu est le *primum mobile,* la source de tout ce qui est mouvement, activité et progrès; « Dieu » parce qu'il « va »; θέω signifie courir, mouvoir, donner l'activité, nourrir, prévoir, gouverner et vivifier toutes choses (Théoph., *loc. cit.').* Cette idée, tirée de la contemplation des étoiles, n'est pas entièrement libre d'attaches avec les théories astrologiques. On peut le penser lorsque, par exemple, Clément dit *(Protrept.,* a, 26, 1) que les étoiles ont été appelées dieux « parce qu'elles marchent ». D'autre part, le Père latin Tertullien qui, contrairement à beau-

coup de Latins, lisait le grec dans le texte, dit *(Ad Nat.,* a, 4) qu'il est plus raisonnable de supposer que le nom a été tiré du titre du vrai Dieu que d'une notion de course ou de mouvement quelconque.

Un troisième courant de pensée prédomine un peu plus tard. Eusèbe paraît avoir été le premier à émettre l'hypothèse *(Prep.* eu., 5, 3, 182 D) qu'à l'origne les dieux ont tiré leur nom du fait qu'ils avaient provoqué la visibilité du monde accessible au regard, autre référence à l'astronomie, sinon à l'astrologie. Les verbes grecs sur lesquels était basée cette étrange hypothèse sont θεωρέω ou θεάομαι.

Le pseudo-Basile déclare *(Ep.,* 8, u) que Dieu est ainsi appelé « parce qu'il a disposé ou parce qu'il considère toute, chose ». Grégoire de Nysse a un passage frappant sur ce sujet (G. *Eun..,* 2, 584; Migne, no8A) ; « Les idées qui surgissent en nous à propos de la nature divine, nous les traduisons en noms précis, de sorte qu'il n'existe aucun titre adopté pour la nature divine qui ne corresponde à quelque idée particulière. » Il déclare que le mot « Dieu » a été adopté, comme traduisant son activité de contrôle : « C'est parce que nous croyons que la déité est présente en tout, considère tout et pénètre tout, que nous la nommons ainsi, afin d'exprimer cette idée... Il est appelé Dieu parce qu'il considère. »

Enfin, une origine encore plus bizarre est proposée par Grégoire de Nazianze qui mentionne le fait *(Or.,* 3o, 18) que les experts en la matière ont suggéré une étymologie qui rattachait θεό à αϊθειν (brûler), parce que la divinité est en perpétuel mouvement et consume les mauvaises habitudes. Cette conception est citée aussi, en même temps que d'autres, par Jean Damascène *(Fid. orth.,* i, a), l'un des plus acharnés compilateurs connus des annales ecclésiastiques.

Quelques citations tirées des plus anciens auteurs illustreront certaines des idées directrices sur la nature de Dieu. Tatien écrit (Ad *Gr.,* 4, i, 2) : « Notre Dieu n'est pas établi dans le temps. Lui seul n'a pas de commencement; il constitue lui-même la source (ἀρχή) de l'univers. Dieu est esprit; il ne s'étend pas à travers la matière, mais il est l'auteur des esprits matériels et des figures (Οχήματα) dans la matière. Il est invisible et intangible. » Athénagore *(Suppl.,* 10, 1) rend hommage au « Dieu un, incréé, éternel, invisible, impassible, incompréhensible, sans bornes, que

seuls comprennent l'esprit et la raison, revêtu de lumière, de beauté, d'esprit et d'une puissance indescriptible, par qui tout est venu à l'être ». Le sens précis de certains de ces termes sera étudié plus loin, mais, en bref, cette déclaration implique la transcendance et l'éternité de Dieu; il est libre à la fois des limitations du temps ou de l'espace et de l'assujettissement aux sens ou aux peines; il détient un pouvoir et une gloire suprêmes, surnaturels. Théophile parle de même *(Ad Aat., 1,* 3) des qualités abstraites de la déité : « La forme de Dieu est ineffable... Sa gloire est sans limites, sa grandeur incompréhensible, sa hauteur inconcevable, sa puissance incomparable, sa sagesse sans égale, sa bonté inimitable, ses bienfaits indescriptibles... Il n'a pas de commencement puisqu'il est incréé, et il ne change pas parce qu'il est immortel. » Et encore *(ibid.,* 2, 3) : « C'est le propre de Dieu, du vrai Dieu très haut et tout-puissant, non seulement d'être partout, mais de considérer et d'entendre toutes choses sans être, cependant, limité dans l'espace. »

Discutant avec les gnostiques, Irénée exprimait en termes positifs des idées similaires *(Haer.,* 1, 12, 2) : « Il conçoit ce qu'il veut également et il veut lorsqu'il conçoit. Il est toute conception et toute volonté, tout esprit, toute lumière, tout œil, tout ouïe, toute source de toute bénédiction. » Notons que les gnostiques, avec l'imagerie concrète et les métaphores pittoresques, caractéristiques de leur pensée, recourent souvent à une représentation positive des principes suprêmes que les Pères tendent, en partie, à exprimer négativement, bien que l'importance attachée dans les cercles gnostiques, non moins que dans les orthodoxes, aux conceptions normalement exprimées de façon négative, soit soulignée par les titres abstraits et négatifs choisis même pour certains de leurs éons. Il est encore plus significatif d'observer à quel point s'écarte de la vérité l'affirmation qu'une définition positive est forcément plus claire ou plus instructive qu'une négative. Sur ce point, bien que les Pères, en parlant de l'être ineffable de Dieu, aient tendu à user de formes abstraites exprimant extérieurement un sens négatif, leur esprit était loin d'être lié à des conceptions uniquement négatives. Quantité d'associations d'idées positives, d'une richesse infinie, viennent relever les formes négatives.

On peut s'en rendre compte en constatant que les préfixes négatifs, si largement utilisés devant les mots destinés à dépein-

dre la nature divine, témoignent en réalité de la liberté et de l'indépendance divines. En déclarant que Dieu est libre de toute limitation et de contrôle, on en revient à proclamer l'entière liberté qu'il a d'être lui-même et d'agir conformément à sa propre nature et à sa volonté. Son indépendance absolue est corollaire de sa bonté et de sa sagesse absolues, aussi bien que de sa capacité créatrice absolue. L'accent mis sur le fait que Dieu est incréé (ὠγένητο), fait que nous examinerons plus loin de façon plus complète, implique qu'il est l'origine unique de tout ce qui est, la source et le fondement de l'existence, conception prise comme critère positif de la déité. L'insistance mise sur le fait que Dieu n'est pas contenu spatialement (ἀχώρητο) équivalait à une mise en garde très nécessaire contre le panthéisme stoïcien. Bien que l'univers créé constitue une révélation implicite de Dieu par ses oeuvres, il n'est absolument pas une révélation complète ou parfaite de son être. Dieu est infiniment plus grand que sa création. Ainsi, Justin proclame (Dial., 127, 2) que Dieu n'est contenu ni dans un lieu ni dans l'univers entier, puisqu'il existait avant que l'univers vînt à l'être. Le stoïcisme n'exerça pas une médiocre influence sur le théisme chrétien, mais le christianisme eut à repousser catégoriquement l'idée que le monde est nécessaire à l'existence propre de Dieu ou qu'il lui est co-extensif.

Des considérations du même ordre sont valables pour l'incompréhensibilité et l'impassibilité, attribuées à la déité. L'incompréhensibilité est liée à l'infinité, par exemple lorsque Hippolyte parle *(Ref-,* 5, g, 5) d'une « grandeur incompréhensible » (ἀκατάληπτο) ou (ibid., 6, 18, 3) d'une « apparence incompréhensible » ne possédant ni commencement ni fin; ou encore *(ibid.,* i, 2, 6) quand, parlant de la théorie pythagoricienne des nombres, il déclare que le nombre abstrait constitue le principe originaire premier, étant impossible à définir et à comprendre, contenant en lui-même tous les nombres particuliers qui tendent quantitativement à l'infini. Mais l'infinitude, déjà quantitativement incompréhensible (c'est-à-dire non limitable), l'est aussi intellectuellement. L'idée exprime quelque chose qui, au sens plein, dépasse la mesure de l'esprit humain. C'est pourquoi ΓAcadémie *(ibid.,* 1, 23, 1), passe pour avoir élaboré la doctrine de l' « incompréhensibilité universelle », alléguant qu'il ne peut y avoir de vérité ni dans la sphère de l'esprit ni dans celle de la

sensation et que l'apparence des choses est une illusion de la conscience humaine. Ainsi, lorsque Dieu est dit incompréhensible, cela ne signifie certes pas qu'il est irrationnel (conception que les Pères grecs eussent considéré comme purement contradictoire en soi), mais cela implique que sa sagesse porte infiniment au delà de ce que peut atteindre celle de l'homme, de même que sa puissance excède infiniment la capacité créatrice humaine.

Clément de Rome observe *(Cor.,* 1, 33, 3) : « Il a établi les cieux par sa puissance qui dépasse tout, et, par son incompréhensible sagesse, il y a établi l'ordre. » Ou bien, comme le déclare Clément d'Alexandrie *(Strom.,* 5, 11, 71, 5) : « Il est au delà de l'espace et du temps, de la définition et de la compréhension. »

De même qu'il est la puissance et la sagesse suprêmes, Dieu est aussi moralement suprême, aucune des forces ou passions qui exercent habituellement leur empire sur la création et l'homme n'étant capable de le distraire ou de le dominer. Le mot choisi pour exprimer cette transcendance morale est « impassible » (ἀπαθή). Décrivant l'incarnation, Ignace remarque *(Pol.,* 3, 2) que Celui qui est hors du temps et invisible devient visible pour l'amour de nous, que l'impalpable et l'impassible devient passible pour nous. Que l'impassibilité soit l'un des attributs divins, c'est ce qui est soutenu et répété sans cesse. D'un autre côté, la nature humaine est passible, parce que, chez l'homme, l'esprit de raison dépend d'un instrument charnel et que des sens physiques interviennent dans la conscience. Une parfaite stabilité mentale et morale est donc pour nous une impossibilité en cette vie, bien que souvent l'on soutienne, Athénagore par exemple *(Suppl.,* 3i, 3), que les chrétiens ont le regard tourné vers une vie future où la volonté libérée demeurera en Dieu, indéfectible et impassible dans l'âme, non plus pareils à des êtres charnels, même s'ils conservent leur nature charnelle, mais pareils à des « esprits » célestes.

Impassibilité implique donc liberté morale parfaite, don surnaturel que Dieu seul possède en propre. Dieu est impassible, dit Clément *(Strom.,* 4, a3, i5i, 1), sans colère et sans désir. Dieu est impassible et immuable, répète-t-il *(Ecd. proph.,* 5a, 2); impassible et inaltérable, dit Méthode *(De creat., It,* 1) qui poursuit en défendant la proposition selon laquelle l'acte de la création n'a pas entraîné de changement dans l'être, même de Dieu.

Il est clair qu'impassibilité ne signifie pas que Dieu soit inactif ou indifférent, qu'il surveille ce qui existe, du fond d'une solitude métaphysique, avec une insensibilité épicurienne, mais que sa volonté est déterminée de l'intérieur, au lieu d'être influencée par l'extérieur. Cela sauvegarde la vérité de la croyance en l'origine volontaire divine de l'impulsion, qu'il s'agisse de l'ordre providentiel, de la rédemption ou de la sanctification. S'il était possible d'admettre que cette impulsion a été arrachée à Dieu par les besoins ou les appels de sa création, et qu'il ait eu ainsi la main forcée par la pitié ou la justice, il ne pourrait plus être représenté comme absolu, il dépendrait de l'univers créé et serait tout au plus en possession d'un pouvoir partagé. Toute vue de ce genre mène droit au dualisme manichéen et, dans ce cas, Dieu cesse d'être le fondement de toute existence, τὸ ὄν. La Trinité, observe Epiphane (*Haer.,* 76, 3g, 4, 968 A), possède l'impassibilité et l'invariabilité, mais tout ce qui lui est subséquent est sujet à passion, sauf ceux que choisit l'impassible pour leur accorder, par l'immortalité, l'impassibilité.

Certaines difficultés se présentent à ce propos : elles étaient dues à la langue de l'Ancien Testament où l'action de Dieu est souvent décrite en langage anthropomorphique. Jamais aucun Juif n'eût imaginé que certaines de ces métaphores pouvaient être prises littéralement; il n'en était pas tout à fait de même chez les Gentils, élevés dans la tradition grecque, accoutumés à une représentation physique des formes divines et enclins à traiter dédaigneusement les Juifs de barbares au point de vue intellectuel, bien qu'il leur eût été donné de recevoir une révélation du vrai Dieu. Il était à coup sûr nécessaire d'expliquer clairement au monde païen qu'il fallait interpréter dans un sens spirituel les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Même ceux qui avaient été élevés dans la tradition juive risquaient de tomber dans l'erreur, lorsque les métaphores anthropomorphiques étaient tirées de qualités morales plutôt que de physiques. Le point est bien mis en lumière dans une déclaration de principe de Clément, à la fois subtile et précise. Il nie absolument toute variation mentale chez Dieu, telle que mouvements de joie, de pitié ou de chagrin (Strom., 3, 16, 7a); il est inadmissible d'attribuer à Dieu impassible des passions physiques de ce genre. D'un autre côté, la déité ne peut être décrite telle qu'elle est réellement, mais seulement de la manière dont les humains, rivés eux-mêmes

à la chair, sont capables de l'entendre; c'est pourquoi les prophètes ont adopté le langage anthropomorphique, comme une concession à la faiblesse de l'entendement humain. Ou, selon un autre argument *(Strom.,* 5, n, 68, i, 3), la majorité des hommes sont tellement absorbés par leurs propres soucis de mortels, en tant que faisant partie du degré de création le plus bas, qu'ils sont conduits à forger, à propos du Dieu béni et incorruptible, des suppositions correspondant à des expériences qui leur sont familières. Ils oublient, dit-il, que Dieu nous a fait des dons innombrables où lui-même n'a point de part : la création, bien qu'il soit incréé; la subsistance, bien qu'il n'en éprouve pas le besoin; la croissance, bien qu'il demeure toujours égal, une vieillesse et une mort pieuses, bien qu'il soit sans âge et immortel. « Par conséquent, lorsque les Hébreux parlent de mains et de pieds, de bouche et d'yeux, d'entrée et de sortie, de manifestations de colère et de menaces, que personne ne suppose, en aucun cas, que ces termes expriment des passions de Dieu. Le respect exige au contraire qu'un sens allégorique soit tiré de ces expressions. » Comme il le dit un peu plus loin *(ibid.,* 71, 4) : « Vous ne devez absolument pas conserver la notion de figure ou de mouvement, de position debout ou assise, de place, de droite ou de gauche, en ce qui concerne le Père de l'univers, quoique ces termes se trouvent dans l'Écriture », chacun d'eux a sa signification propre qui peut être expliquée, le cas échéant.

Un autre champ de pensée, largement ouvert aux termes négatifs, concerne l'indivisibilité de Dieu. On avait, au début, décrit Dieu comme « un », davantage pour rejeter les prétentions des faux dieux que dans le dessein d'exposer sa nature essentielle propre. Mais c'est un principe philosophique clair et reconnu que l'auteur et le fondement de toute la création en sa multiplicité doit présenter une unité suprême. C'est ainsi qu'argumente Athénagore *(Suppl.,* 8, 2) : Dieu est un, mais contrairement à l'individu humain, créé et corruptible, composé et divisible, Dieu est incréé, impassible, indivisible et par conséquent non composé de parties. Origène aussi (sur saint Jean, 1, 20, 119) soutient que Dieu est absolument un et simple, ou, selon les termes de Chrysostome *(De incompr.,* 4, 3), Dieu est simple, sans composition ni configuration.

Dans la déclaration des trente-neuf articles affirmant que Dieu est sans corps, sans parties et sans passions, la place consacrée à

nier qu'il soit fait de parties est au moins aussi importante que celle qui nie sa substance matérielle ou le contrôle du spirituel par ce qui est purement psychologique.

La pensée des anciens philosophes liait l'idée du transitoire à la constitution des objets composés. Ils voyaient de toutes parts changement et déchéance. De sa nature, l'univers matériel était composé et corruptible. Des objets constitués de parties différentes et susceptibles d'être analysées sont évidemment sujets à l'instabilité, non seulement dans leurs parties, mais encore dans leurs rapports mutuels. Étant une construction composée, le monde était par conséquent transitoire, susceptible de transformation et de dissolution finale, par le jeu des hasards et accidents qu'entraînait une perpétuelle variation. Mais, dit Eusèbe (C. *Marcell.,* i, i, ig), la déité est supérieure à tout corps sensible et composé. La nature corporelle, dit Grégoire de Nysse (Or. *Cat.,* 7), est nécessairement sujette aux passions et aux infirmités, parce qu'elle est composée et court à sa dissolution.

La substance non engendrée, dit Basile de Séleucie (Or., 25, 4), ne peut former un composé naturel avec la substance créée; la déité n'a pas de parties (ἀμερή). On utilise sans explication ni discussion une formule telle que : « la nature divine incomposée », parce qu'elle exprime ce qui était considéré comme un axiome. L'esprit divin, dit le pseudo-Césaire *(Resp.,* 43) est un, de forme, de caractère et de substance unique, indivisible.

Comme l'on pouvait s'y attendre, le caractère d'être incomposé de Dieu souleva, en liaison avec la doctrine de la Trinité, des problèmes spéciaux pour les esprits qui, au IVe siècle, avaient charge de soutenir et d'expliquer la notion que Dieu était aussi trois en un. Mais il fut clairement admis et définitivement proclamé que, même ainsi, le principe du caractère non composé de Dieu devait être maintenu. A propos de cette déclaration, on peut citer Apollinaire. Celui-ci défendait des vues particulières sur l'incarnation. Elles furent à juste titre repoussées; peut-être ne les avait-on pas parfaitement comprises. Quoi qu'il en soit, Apollinaire était un penseur aux vues extraordinairement subtiles et pendant longtemps ses écrits passèrent pour contenir un exposé orthodoxe de la foi. Un fait étrange atteste la valeur de ses ouvrages : ses disciples réussirent à en faire passer un grand nombre pour des modèles d'enseignement orthodoxe, même après qu'il eut été condamné comme hérétique, en les publiant

sous le nom d'auteurs dont la réputation théologique était inattaquable. Apollinaire écrivait *(Fides sec. part.,* 18) : « Nous soutenons que la Trinité est un seul Dieu, non que nous reconnaissions que le « un » procède de la composition de trois (car chaque partie dont l'existence dépend d'une composition est incomplète), mais que le Père est, comme source et générateur, ce que le Fils est comme image et rejeton du Père. »

Aussi importante que celle de l'unité divine est la doctrine parallèle de la consistance propre divine, étroitement liée elle-même à celle de l'impassibilité qui en dépend logiquement. On l'a déjà dit, rien n'indique que l'impassibilité divine ait été enseignée avec quelque intention de minimiser l'intérêt porté par Dieu à sa création ou son souci et ses soins à l'égard du monde qu'il a fait. Toute théorie de ce genre est manifestement absurde. L'impassibilité, tout en constituant évidemment une ligne d'approche vers une doctrine plus large, fait partie de la question plus importante de consistance propre. Au sens le plus plein, Dieu est le même hier, aujourd'hui et à jamais. Comme, d'après les vues grecques, le principe fondamental et unifiant de la multiplicité expérimentale doit être lui-même conçu comme unique, il doit donc être également considéré comme possédant une identité immuable. Si une sorte d'existence relative peut être attribuée à l'univers, dans le sens du développement et de la rétrogradation, c'est uniquement parce qu'il est basé sur un être permanent et à consistance propre.

La voie par laquelle des considérations de ce genre s'introduisirent dans la théologie peut être indiquée par une citation que fait Eusèbe *(Prep. eu.,* n, io, 5a6 B) du philosophe platonicien Numenius, concluant que la Réalité ou Etre absolu (το δν) est simple, immuable et d'une forme propre (Ιδέα); elle ne dépouille pas volontairement son identité (ταυπότη) et n'y est pas davantage contrainte par des influences extérieures. La substance de cette déclaration est tirée de Platon *(Répub.,* 38oD). Des idées analogues constituaient un lieu commun de la philosophie populaire. Parmi les gnostiques Valentiniens — si peu que cette notion semble liée avec leurs théories du développement à l'intérieur du Pleroma divin et de la cause de la création due à la chute pré-cosmique d'un élément appartenant au Pleroma —, une distinction ferme était établie entre le divin et le phénoménal. Le sauveur terrestre devait avoir sa contrepartie dans le

Pleroma, afin de rendre son intervention efficace, et le Monogène, au pouvoir duquel le sauveur phénoménal s'accorde pour accomplir son œuvre, sans interruption de ce pouvoir, est décrit par Clément d'Alexandrie *(Exc. Theol., 8,* 3) comme « le Monogène dans la sphère de l'identité », c'est-à-dire sur le plan de l'être permanent.

Parmi les chrétiens orthodoxes, Clément parle *(Strom.,* 7, 3, i5, 4) du Dieu réel qui se maintient dans l'identité de la juste bonté. Alexandre d'Alexandrie évoque le Père un. non engendré, qui ne doit son être à aucune cause, immuable et invariable, toujours dans le même mode identique d'existence et ne souffrant ni progrès ni diminution (Ap. Thdt., H. E., 1, 4, 46)· Epiphane *(Aneor.,* 6, 1) observe que la déité existe en identité et ne réclame ni accroissement, ni dignité, ni progrès. La même idée se retrouve chez le pseudo-Denys *(Die. nom.,* /\, 8), sous une forme plus mystique, sinon plus simple : « Les intelligences divines demeurent dans l'identité, circulant sans cesse autour de l'idéal moral (καλόν καi ἀγαθόν) qui est le fondement de l'identité. » Ici encore, comme à propos de l'unité divine, les défenseurs et interprètes de la doctrine trinitaire durent affronter un problème spécial. La différenciation qu'impliquait la pluralité des Personnes divines devait être conciliée avec la doctrine théistique exigeant non seulement unité, mais identité de l'être divin. La difficulté pesa lourdement sur Origène qui tenta de la résoudre par le biais de différentes lignes d'approche. Athanase la sentit également et une méthode permettant de l'affronter sans péril ne fut découverte que par ses successeurs.

Considérant que l'unité de Dieu est positive, intrinsèque, basée sur une identité incomposéc infinie, les Pères rejetèrent la possibilité d'une configuration physique de Dieu. Dieu n'est pas limité en un lieu, dit Clément *(Strom.,* 7, 6, 3o, 1) et ne peut être figuré par le schéma d'un organisme de créature (ζώον). L'auteur des *Homélies clémentines* (17, 3) avait discuté la question : « Dieu possède-t-il une forme? (μορφή). Dans ce cas, il peut être figuré, et s'il est soumis à la configuration, comment peut-il être autre chose que circonscrit? » Le sens de ce raisonnement, quelque peu obscur et inhabituel, est que l'infini ne peut être soumis à des limites représentables; les limites ne sont que les signes de la délimitation et impliquent, par conséquent, le fini. Seuls les objets matériels peuvent être configurés. En ce

sens, le mot dessin peut être appliqué justement, comme le soulignait Constantin *(Ad. sanct. cæt.,* 4) à un objet tel qu'une statue, d'abord conçue dans l'esprit de l'artiste, et que l'application des règles de l'art à la matière amène à l'existence. Mais si le sculpteur se met ensuite à adorer sa création comme un dieu immortel, non seulement il manifeste de l'incohérence, puisqu'il a les meilleures raisons de savoir qu'il s'agit d'une création humaine, mais il fait encore preuve d'ignorance, car le divin n'a besoin ni de forme pour être reconnu, ni de représentation par image ou copie pour être figuré.

La figure et la forme imposées aux objets créés sont l'œuvre de Dieu; il est l'auteur non seulement de la matière, mais du dessin (comme le déclarent sans cesse les Pères) et il dispose tout selon sa volonté. Mais le sculpteur qui dessine et réalise son dessin peut également modifier celui-ci; son œuvre ne comporte pas de finalité intrinsèque. Dieu seul est immuable. Ainsi donc, dit Cyrille d'Alexandrie (sur saint Jean, 3o5 C), l'immutabilité existe en Dieu en vertu de sa nature, et, par la même raison, n'existe absolument pas en nous; mais nous pouvons atteindre une sorte de sécurité qui nous configure à son immutabilité, par l'effort et la sobriété. Le conseil de Nil (De *Orat.,* 66) donne une indication précise sur la nature de Dieu lui-même : « Ne vous représentez pas en vous-même le divin lorsque vous priez et ne permettez pas à votre esprit d'être impressionné par aucune forme, mais approchez immatériellement l'immatériel. » Si l'Épître aux Hébreux dit que le Christ était assis dans les cieux à la droite de la Majesté, elle ne confine pas Dieu dans un lieu et ne le configure, c'est-à-dire ne le matérialise pas, mais indique seulement l'identité de la gloire du Christ avec celle du Père (Chrysost. sur Hébr., a, 3). La protestation contre l'attribution à l'être divin d'une forme ou d'une figure est en réalité dirigée uniquement contre toutes les notions matérialistes. La configuration est corollaire de l'existence dans l'espace physique. La refuser à Dieu signifie exactement que l'être divin, en dépit de son existence réelle et concrète, n'est pas soumis aux règles d'Euclide et de la géométrie.

Il est vrai qu'une forme ou μορφή propre est couramment attribuée à Dieu. Justin dit *(Apol.,* i, g, 3) : « Il a une gloire et une forme ineffables. » Mais il est bien évident que l'expression n'est pas prise au sens technique et n'implique pas que

Dieu soit limité par des caractères physiques quelconques.

Le caractère fluide de toute cette conception peut être mis en évidence par les différentes applications que fait du terme « forme » un seul auteur. Basile *(Hex.,* g, 6) soutient l'absolue nécessité pour le Père et pour le Fils de posséder la même forme. Il ajoute que le mot « forme » doit, bien entendu, être pris dans un sens applicable à Dieu. Forme, ici, s'applique à la substance divine. Dans un autre passage (C. *Eun.,* 2, 28), le même auteur emploie ce mot pour décrire les distinctions de personnes dans la Trinité. « Les individualités, considérées pour ainsi dire comme des caractéristiques et des « formes » imposées à la substance, donnent à l'élément commun les caractéristiques individuelles qui distinguent les Personnes. » Dans une lettre contestée *(Ep.,* 38, 8), il emploie « forme » pour qualifier le Christ d'expression visible du Père : « La Personne du Fils devient donc, pour ainsi dire, la forme et la représentation *(prosopon)* de la connaissance du Père. »

Par ailleurs, on retrouve constamment l'affirmation que la race humaine, ou du moins ceux qui, parmi elle, servent Dieu et se conforment à lui, ont la forme de Dieu. « Il a marqué l'humanité de sa propre forme, comme d'un large sceau » *(Hom. Clem.,* 17, 7). « L'homme en qui réside la parole... en possède la forme et devient pareil à Dieu » (Clém., *Paed.,* 3, 1, i-5). « La forme de la parole, prenant celle de la ressemblance, s'imprime sur les baptisés *(Meth. sympos.,* 8, 8, igo); et la hideuse passion qu'est la colère fait violence à la « forme divine » dans l'homme » (Grég. Nysse, *Or. Cat.,* 4o). Ou encore : « L'humanité, dans la création, formée de la poussière du sol, reçut la « forme » de Dieu se référant à lui-même » (Grég. Naz., *Or.,* 5, 3i).

Le sens de toutes les spéculations de ce genre s'éclaire si l'on se rappelle combien grande fut l'attention apportée par la pensée grecque à distinguer forme et matière. L'expérience ignore la matière, sauf sous des formes déterminées, et les formes, bien que la pensée puisse les distinguer de la matière à laquelle elles donnent corps et expression, ne sont pratiquement connues de l'esprit humain qu'en association avec elle. Il n'était donc pas aisé de séparer l'idée d'une substance quelconque réellement existante, de la conception d'une forme en laquelle cette existence trouvait sa représentation. Dans le cas de Dieu, on conce-

vail la substance divine non pas matériellement, certes, mais concrètement : il faut que même cette substance divine soit conçue comme possédant quelque forme propre. Et cette conclusion est parfaitement légitime. S'il faut donner de la nature de Dieu une définition positive, celle-ci ne peut être exprimée qu'en langage humain et grâce à des métaphores tirées de la pensée humaine, par analogie. Il vaut la peine de noter que forme ou μορφή est distinct de figure, ou σχήμα. Σχήμα exprime uniquement le rapport abstrait de parties entre elles et avec l'objet global, alors que le sens réel de μορφή est : substance exprimée sous une forme définie et concrète. Les écrits patristiques, qu'ils soient orthodoxes ou hérétiques, le démontrent clairement. Lorsque, par conséquent, une forme est attribuée à la déité, c'est seulement dans le but de souligner le fait que l'être de Dieu est une réalité concrète et non pas une fiction ou une abstraction. Même alors, il est très possible que jamais le mot n'eût été utilisé en ce sens si saint Paul n'avait donné l'exernple (Phil., 11, 6) : « Lui qui étant dans la forme de Dieu... a pris la forme d'un esclave, se rendant semblable à l'homme. » Forme et ressemblance ont ici le même sens, et « nature » pourrait aussi bien remplacer l'un et l'autre.

La conception de forme ou de matière divine comportait un grand avantage. Elle permettait de donner une description positive des éléments constitutifs de la nature divine. La « forme » ou substance de la déité est alors décrite positivement comme étant « esprit » (πνεύμα), terme qui illustre en outre l'habitude prise par les théologiens primitifs d'aborder les difficultés avec l'aide la plus large possible du langage de l'Écriture. Mais le terme « esprit » n'était pas sans se retrouver dans la philosophie populaire. L'idée régnait, conforme à la tradition stoïcienne, que l'esprit même était matériel, mais d'une matérialité raffinée jusqu'aux limites de l'entendement. Ainsi Hippolyte *(Ref.,* 1, 20, 4)› exposant la théorie de l'âme d'Aristote, donne celle-ci comme survivant au corps, mais absorbée ensuite par un cinquième élément que le philosophe conçoit comme additionnel à la terre, à l'air, au feu et à l'eau — les quatre éléments généralement reconnus—, mais plus subtil qu'eux, « semblable à l'esprit ». Et Origène (sur saint Jean, i3, 21, 128) évoque l'opinion selon laquelle Dieu serait corruptible, puisque corporel, et quoique corps spirituel et éthéré. C'est pour protester contre de telles

idées que Talion (Ad *Gr.,* 4, i), déclarant que Dieu est esprit, ajoute aussitôt qu'il ne se communique pas à la matière.

L'esprit est un élément essentiel de la déilé. Alhénagore *(Suppl.,* 16, 2) définit Dieu comme étant toutes choses par lui-même, indépendamment de tous rapports extérieurs : lumière inaccessible, ordre parfait, esprit, puissance, verbe (ou rationalité); et encore *(ibid.,* 10, 2), soulignant l'unité des Personnes, il affirme que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils en puissance et unité d'esprit. Callixte, théologien d'une force indiscutable, mais aux principes quelque peu obscurs, est accusé par Hippolyte *(Hej.,* 9, 12, 16) d'enseigner que l'esprit (par quoi, apparemment, il entend le principe divin) est un et indivisible — tout est rempli de l'esprit divin — et l'esprit qui s'est incarné en la Vierge n'est autre que le Père. Eusèbe argumente ainsi (C. *Marc.,* 1, 1, 19) : « S'il est esprit, il est évidemment divin, transcendant tout corps sensible et composé. » Basile dit (De *Sp. sariet.,* 22) « qu'il est impossible d'imaginer en rapports avec l'esprit une nature qui soit circonscrite ou ayant quelque degré de similitude avec la création, mais qu'il est essentiel de concevoir une substance idéale (νοερό), d'une puissance infinie, d'une grandeur sans limites, non mesurable dans le temps ou la durée, et en possession de richesses incommensurables ». Enfin, selon Cyrille *(Ad Calosyr.,* 364 A; Pusey, vol. 56o4) : « Dieu est esprit et, comme tel, n'a ni corps ni forme corporelle. »

Lorsqu'il est dit du Fils divin qu'il est. esprit, c'est par référence à la conception de l'esprit considéré comme la nature, le véhicule ou le principe de la déité. Le Logos céleste, dit Tatien *(Ad Gr.,* 7, 1), dévient esprit par l'esprit et Logos par la puissance du logos. L'auteur de la prétendue seconde Épître de Clément aux Corinthiens (9, 5) dit que le Christ était d'abord esprit, puis devint chair. Irénée réfute les docètes par l'argument suivant *(Haer.,* 5, 1, 2) : si le Christ n'était pas réellement homme et n'en offrait que l'apparence, il n'est donc pas, en fait, resté ce qu'il avait été, esprit de Dieu, puisque l'esprit est invisible. Et encore *(ibid.,* 3, 10, 3) : « 11 avait le pouvoir de sauver, parce qu'il était esprit. » Eusèbe dit *(Eccl. theol.,* 3, 5, 19) : le Fils de Dieu aussi est esprit en substance et véritablement le plus saint esprit (ἁγιων ἁγιον), étant donné qu'il est l'image de l'invisible. Athanase *(Ad Serap.,* 4. a3) dit que « les bons chrétiens le vénèrent à la fois dans sa chair et dans son esprit;

comme Fils de Dieu et fils de l'homme ». Basile d'Ancyre et ses partisans, dans le document conservé par Epiphane (*Haer.*, 73, i6) affirment que le Père est esprit, le Fils esprit, et le Saint-Esprit esprit. Apollinaire soutient (De *Un.*, 6) que le Christ est esprit, même si, par l'union avec la chair, il s'est manifesté charnellement; et (*Frag.*, 3a) que l'élément directeur (τδ κὐριον) dans la nature de l'Homme-Dieu est l'esprit divin. Étant Dieu par son propre (iδiφ) esprit et n'ayant pas en lui d'autre Dieu que lui-même, répète-t-il (*Frag.*, 38); et (*Ad Jov.*, 1) : « Le même, Fils de Dieu, et Dieu, en vertu de l'esprit, et fils de l'homme, en vertu de la chair. » Epiphane aussi, écrivant de l'existence céleste du Christ monté aux cieux (*Haer.*, 6g, 7), déclare qu' « il a uni sa chair à la déité une, à l'unité une, à l'esprit à la fois divin et corporel », étrange sentence rhétorique où « esprit » semble non pas tant indiquer le trait spécifique de la nature divine que quelque véhicule immatériel de l'être divin. On peut comparer ceci à la remarque (*Exp. fid.*, 17), faite par le même auteur, que le Christ ressuscita corps et âme, avec toute l'enveloppe charnelle, et que celle-ci par conséquent était unie à l'esprit; ce qui semble presque un enseignement monophysite, pour le temps postérieur à l'Ascension. Mais ses paroles montrent exactement à quel point l' « esprit » était considéré comme la matière de la nature divine, puisque l'étoffe charnelle de l'humanité glorifiée pouvait s'y fondre. D'un autre côté, Théodoret supprime toute équivoque en remarquant (*Dem. per syll.*, 2, 10) que le corps sacré ne fut pas changé en esprit, car il était chair; le corps reste corps, même après la résurrection. Et cette interprétation persista; Léonce de Byzance dit (C. *Nept. et Ent.*, 2; Migne, i3ai D) que lorsque le Christ fut glorifié, il ne reprit, en ce qui concerne sa chair, que ce qu'il avait toujours possédé, par rapport à l'esprit Même dans sa propre nature céleste, le Christ est esprit, c'est-à-dire divin. L'expression correspond au terme *homoousios* mis en usage à Nicée. Le Fils divin est de la même substance que Dieu.

On peut citer un petit nombre d'autres passages où « esprit » indique le caractère divin personnel du Fils incarné, plutôt que sa nature divine. Ils font passer le terme « esprit » de la substance à la personne de la divinité. Ainsi, selon l'Épître de Barnabé (7, 3), le Christ était prêt à offrir lui-même en sacrifice pour nos péchés le vaisseau (σκεὐο) de l'esprit. Trois fragments

d'Eustathe d'Antioche, recueillis par Theodorei *(Eranistes,* 3, 235-236), révèlent le même usage du terme. « L'esprit divin du Christ s'est montré impassible. » « L'homme — expression fréquente pour l'humanité incarnée — vit. par le pouvoir de Dieu, habitant, c'est-à-dire en union avec l'esprit divin. » « Le corps fut élevé sur la croix, mais le divin esprit de sagesse résida dans le corps et demeura en même temps dans les lieux célestes. » A la lumière de tous les passages de ce genre, la fameuse déclaration d'Tgnace *(Eph.,* 7, 2), selon laquelle le. Christ est un seul être physique, charnel et spirituel, s'éclaire. Elle signifie exactement ce qu'implique la formule moderne courante : vrai Dieu et vrai homme. El ainsi s'éclaire également la « spiritualité » attribuée aux Écritures, à leurs auteurs, aux sacrements, comme aux saints et aux ascètes. Elle signifie plus que simplement mystique et que simplement inspiré. Elle les marque, en un certain sens, d'un signe d'appartenance à Dieu, parce que Dieu est esprit et qu'esprit implique Dieu.

Un autre genre très important d'associations positives est attaché au mot « saint ». A proprement parler, saint signifie : mis à part pour l'usage ou le service de Dieu. Fréquentes sont les références au fait que Jean-Baptiste était saint dès le sein de sa mère. Chrysostome dit (sur saint Jean, 82, 1) que les sacrifices sont dits saints et que le sens propre de saint est : offert à Dieu. Procope de Gaza élabore l'idée d'une manière intéressante (sur Dent., XXII, g) : saint est employé de deux façons, dit-il. D'abord à propos d'un objet bon, ce qui va sans discussion; mais, même quand des impies sont réservés pour quelque service particulier, ils sont appelés saints, comme le montre Zephaniah (Zeph., i. 7).

Il est intéressant de poursuivre cette étude par le mot voisin « sanctifier ». Son sens propre est : mettre à part pour des usages sacrés. Ainsi, Barnabé (i5, 7) proclame que nous serons capables de sanctifier le septième jour une fois que nous serons sanctifiés nous-mêmes. Clément *(Strom.,* 5, 6, Z»0, 3) rappelle l'action du grand-prêtre revêtant le costume « sanctifié ». Le traité *De. virginitate* (ιά), dont la composition avait été attribuée à Alhanasc, ordonne aux moniales de dire les grâces à table « et la nourriture et la boisson seront sanctifiées ». Chrysostome (sur saint Jean, 82, 1) explique que les paroles du Seigneur : « Je me sanctifie moi-même » (Jean, xvn, ig) signifient : Je m'offre à toi

moi-même en sacrifice. Le terme a pris le sens secondaire de consacrer ou de charger de pouvoir surnaturel, d'une façon ou de l'autre. Ainsi, dit Clément (*Strom.*, 7, 6, 34, 4) : « Le feu du sacrifice ne sanctifie pas les viandes, mais les âmes des adorateurs. » Voici un exemple frappant tiré des *Extraits de Theodotus* (82, 1) recueillis par Clément : « Le pain et l'huile sont sanctifiés par la puissance du nom de Dieu; extérieurement, ils gardent leur apparence antérieure, mais ils ont été transformés, par puissance, en puissance spirituelle. » Et de même, à propos des divers rites sacramentels : le néophyte est oint avec de l'huile naturelle, sanctifiée (Didyme, *Al. de Trin.*, 2, 6, 23). Grégoire de Nysse (*Or. Cat.*, 3γ) exprime la croyance de l'Ëglise « que le pain sanctifié par le Verbe de Dieu est transformé en corps du Verbe de Dieu ». Et Clément encore (*Paed.*, 2, 2, 20, 1) : « Ceux qui participent à l'Eucharistie sont sanctifiés et dans le corps et dans l'âme. » Grégoire de Nazianze (*Or.*, 21, 27), parlant de la puissance qui émanait de la personne d'Athanase, dit que certains recevaient l'inspiration à la voix de l'évêque, tandis que d'autres, ainsi qu'il est dit des apôtres, étaient sanctifiés par sa seule ombre.

Le mot *hagiasma* (objet sanctifié) concerne régulièrement des choses consacrées à Dieu. C'est ainsi qu'il peut signifier : lieu saint, tel le Temple juif (Origène, sur Jér., 18, 5), ou l'autel ou le sanctuaire d'une église chrétienne (Eus., *H. E.*, 7, i5, 4), ou même, dans un passage tardif (Eustat., *Vit. Ent.*, i3) l'église elle-même. Dans le protévangile apocryphe de Jacques (6, 3), le mot, dans son sens de sanctuaire, est appliqué à la chambre d'Anne, où naquit Notre-Dame. Il est aussi constamment appliqué à divers objets consacrés, liés au culte religieux et doués d'une force mystique, tels les sacrifices juifs ou les sacrements chrétiens. En ce dernier sens, il est régulièrement employé par Basile et Grégoire de Nysse, aussi bien que par Grégoire le Thaumaturge. Chez Théodoret (sur Rois, 11, 11, 1, 2), il est considéré comme se rapportant au chrême royal, et chez des auteurs tardifs, c'est plus d'une fois le titre donné à l'huile d'onction sainte (Dorothée, *Doct.*, 6, 8). Une fois, dans un traité tardif (le pénitentiel du pseudo-Jean le Jeûneur, Migne, 88, igi3 A), il signifie Teau sainte qu'il était d'usage de consacrer à l'Épiphanie.

Le second sens de saint est, bien entendu : moralement pur. « Il était saint, dit Origène de Judas Iscariote (sur saint Jean, 32,

19, 247), mais il tomba. » Et ailleurs (ibid., 2, a5, 162) : « L'homme saint est une lumière pour le monde. » Les exemples sont trop nombreux pour qu'il soit besoin de poursuivre. Le verbe sanctifier comporte un sens correspondant, mais, une fois de plus, la liaison étroite du mot avec Dieu nous est rappelée par des affirmations telles que : les créatures sont « sanctifiées » par le « Saint-Esprit » (Ath., *C. Ar.,* 2, 18), et : lorsque nous admirons la création, nous « sanctifions », c'est-à-dire nous attribuons la sainteté au Créateur (Clém., *Strom., li,* a3, i48, 1). Les expressions de ce genre sont courantes.

Après tout ce qui vient d'être dit en guise de préliminaire, on ne sera pas surpris des applications du mot saint à Dieu ou à ce qui appartient à Dieu. Imitant l'exemple de l'Écriture, les premiers Pères qualifiaient de sainte chacune des trois Personnes de la divinité. C'est apparemment Clément qui, le premier *(Strom.,* 5, i4, io3, 1), appela la Trinité elle-même « sainte Trinité ». Et Basile parle simplement de Dieu comme du Saint un. En second lieu, saint s'applique à tout ce qui dérive spécialement de Dieu : le ciel, les anges, le Tabernacle juif, la Bible. Origène (sur saint Jean, 6, /12, 217) emploie saint, en ce cas, comme équivalent de canonique : « Si chacun veille à accepter le livre comme saint. » Le terme s'applique encore à tout ce qui appartient au corps du Christ, l'Église; au clergé (« les saints presbyties », Ignace, *Magn.,* 3, 1); aux conciles et définitions conciliaires, à la fête de Pâques, et, à partir du IIP siècle, aux sacrements, en particulier à l'Eucharistie. En outre, les fidèles de Dieu sont constamment nommés « les saints », sans qu'il y ait nécessairement discrimination de sainteté exceptionnelle, bien que, depuis le IIe siècle, le terme soit aussi utilisé pour des saints spéciaux, tels que Daniel, les apôtres et « les saints martyrs ». Basile remarque *(Ep.,* g3), en prenant le mot saint dans son sens plus moderne, qu'il était courant de communier quatre fois par semaine « et aux autres jours, s'il est fait mémoire de quelque saint ». Grégoire de Nysse parle non seulement *(In laud. Basil.;* Migne, 46, 797 C) de fêtes célébrées pour les saints, mais mentionne *(Macr. in.it.)* la façon dont Basile, « cette puissance parmi les saints », a fait retour à Dieu. Au moins depuis l'époque de Théodoret *(Hist, rel.,* 16), le mot saint s'applique à des ascètes vivants et commence à se rencontrer dans les litres honorifiques décernés aux évêques (e. g. *Ep.,* 113) que l'on salue

normalement du titre de « très saint ». Mention est faite aussi, occasionnellement, du « très saint empereur ».

Dans tous les cas cités, il est évident que Dieu est la source suprême et véritable de sainteté et que tous les autres objets à qui est assignée celle-ci la tirent de leur participation à cette source première. On saisirait très mal l'idée que les Pères se faisaient de Dieu, si l'on omettait l'ensemble des associations groupées autour de l'idée de saint, en un tout qui implique à la fois une pureté effrayante, et, plus encore, un pouvoir surnaturel. Selon une formule courante, Dieu est le *tremendum mysterium*.

CHAPITRE II

TRANSCENDANCE DIVINE

Le précédent chapitre aura montré que, de très bonne heure, le christianisme a cherché et à établir et à maintenir la suprématie de Dieu, par des moyens adaptés à un peuple dont les écoles philosophiques grecques avaient formé la pensée, écoles dont dérive la pensée européenne moderne. Il a cherché aussi à démontrer la vérité de la nature spirituelle et de la sainteté morale de Dieu, enseignées par les prophètes hébreux et présentées comme le corollaire de sa puissance divine. On tenait fermement Dieu pour surnaturel, au sens le plus profond et le plus vrai. Philosophiquement, cette idée s'exprimait par le mot ὑπεροχή, que l'on peut traduire de façon satisfaisante par transcendance. Le mot se trouve chez Irénée *(Haer.,* 5, a, 3) : « Dieu, dit-il, est la source de l'immortalité et de l'incorruptibilité, car c'est par sa transcendance et non par notre nature propre que nous possédons une éternelle durée. » Mais le climat spirituel dans lequel évoluait le terme peut être imaginé de façon plus précise, grâce aux *Homélies clémentines.* Il se peut que leur théologie soit particulière, mais leur fondement de philosophie populaire répond parfaitement à leur dessein. « Qui veut honorer Dieu doit connaître avant toute chose ce qui est spécial à la nature de Dieu seul, ce qui ne peut appartenir à un autre, afin que, considérant son caractère spécial et ne le trouvant pas ailleurs, il ne soit pas tenté d'attribuer à un autre la divinité. » Ce qui est spécial à Dieu, c'est que lui seul, en tant que créateur de toute chose, est aussi le meilleur de toute chose. Certes, celui qui fait est supérieur en puissance à celui qui est fait; ce qui est

illimité dépasse en grandeur ce qui est limité; en beauté, ce qui a le plus de grâce; en bonheur, ce qui est le plus heureux; en compréhension, ce qui est le plus accompli; et de même pour toutes les autres qualités. Il possède la transcendance d'une manière incomparable. Puisque donc, comme je l'ai dit, cette qualité : être le meilleur de tout, est spéciale à Dieu, et que le monde entier fut créé par lui, rien de ce qui a été fait par lui ne peut lui être comparé ni égalé » *(Hom. clém.,* 10, ig).

Clément lie expressément sainteté à transcendance dans un passage où il argumente contre l'idolâtrie *(Strom., η,* 5, 28, a) : « Quel ouvrage d'architecte, de maçon ou d'un agent mécanique pourrait être saint ? Ceux qui considèrent le ciel et le firmament, l'univers entier même et la totalité des choses, comme une véritable manifestation de Dieu et de sa transcendance, ne sont-ils pas de meilleurs penseurs? » Le mot se retrouve dans la tradition alexandrine. Origène (sur saint Jean, 2, 17, ia3) parle de la transcendance absolue de la vie de Dieu. Alexandre, dans la lettre à Alexandre de Constantinople, conservée par Théodoret *(H. E.,* i,4, 29), parlant du Christ en tant que Dieu, dit que son être ineffable a révélé son excellence par une transcendance incomparable sur tous les objets auxquels il a lui-même accordé l'existence. Le contenu des passages de ce genre que nous avons cités ne parvient pas, certes, à former une doctrine de la transcendance nettement formulée, telle que les philosophies modernes la présentent, mais il exprime au moins autant que l'enseignement prophétique hébreu sur la transcendance divine, d'où provient pour la plus grande part l'idée chrétienne de Dieu. Il joint de la façon la plus précise des qualités morales et métaphysiques, soutient avec la plus grande force la supériorité incomparable de Dieu sur toutes les créatures. Tout en laissant entendre que leur excellence relative dérive de la perfection divine, il marque l'abîme infranchissable existant entre le Créateur et sa création. Toutefois, cette transcendance n'implique nullement que la relation de Dieu avec le monde ressemble au détachement épicurien. On a déjà fait allusion à la doctrine stoïcienne d'un esprit divin diffus et contenu dans l'univers matériel, possédant lui-même un caractère quasi matériel : conception qui répugnait naturellement aux penseurs chrétiens. Leur pensée, cependant, était beaucoup plus proche du cycle des idées stoïciennes que de celui d'Épicure, et quelque grande que soit

la dette de la philosophie chrétienne envers les écoles de Platon et d'Aristote, en particulier du premier, la contribution de la tradition stoïcienne au fonds commun des idées n'est nullement négligeable. La philosophie chrétienne s'est montrée éclectique, bien que son choix ait toujours été contrôlé par l'enseignement et la tradition scripturaires. On faisait allusion sans antipathie à « l'àme-mondc » des stoïciens, bien que n'approuvant aucunement, bien entendu, son matérialisme.

Ainsi, Athénagore remarque *(Suppl.,* 6, 4) que si Dieu, comme le prétendaient certains stoïciens, est un feu créateur, enveloppant les objets créés et y implantant leurs principes fondamentaux, et que son Esprit pénètre tout l'univers, alors eux aussi représentent en réalité Dieu comme un, en dépit des noms divers attribués aux différents aspects de son action.

Athénagore semble, en particulier *(ibid.,* a4, 3), accepter la notion d'un esprit créé, s'occupant de la matière et chargé par le vrai Dieu d'administrer le domaine matériel. Tatien également (Ad *Gr.,* 4, a) observe que l'esprit qui pénètre la matière, étant inférieur à l'esprit divin et comparable à une âme, ne doit pas être honoré à l'égal du Dieu parfait. Il semble résulter de ceci que les apologistes étaient tout disposés à admettre l'existence de forces angéliques, ayant pour fonction de contrôler et de diriger les opérations naturelles, d'une manière qui présente d'évidentes ressemblances avec la doctrine stoïcienne. Ils avaient soin cependant de considérer ces êtres comme des créatures et d'éviter une confusion entre eux et le Dieu transcendant de l'univers. Cette théorie combinait les avantages du maintien du contrôle divin et du rejet de toute apparence panthéiste.

Los théologiens chrétiens durent affronter de sérieuses difficultés à propos des relations de Dieu et du inonde. Le problème-type qu'ils rencontrèrent peut être évoqué par une citation assez étendue de Méthode, l'évêque platonicien de Lycie. Le passage est tiré du traité sur le libre arbitre, chapitres 5 et 6, et la section est intitulée : « Au sujet de Dieu et de la matière. » Le principal problème en discussion est celui de l'origine du mal. Comme le souligne Méthode, cette question constitue un sérieux dilemme philosophique. Ou bien Dieu est l'auteur de toutes choses et, par conséquent, du mal comme du reste, ou bien le mal réside en la matière et, afin de tenir Dieu en dehors de toute responsabilité de l'existence du mal, il faut considérer la matière comme pos-

sédant une réalité propre indépendante. C'est ainsi que le problème se présentait ordinairement à l'esprit des anciens, durant les premiers siècles du christianisme. D'un côté comme de l'autre, les conséquences étaient désastreuses pour la théologie, parce que, dans le premier cas, Dieu n'était pas moralement parfait et que, dans le second, il n'était pas absolu. L'argument qui suit tend à réfuter le second terme de l'alternative, selon lequel la matière posséderait une existence indépendante. Méthode montre qu'il ne peut y avoir qu'un seul et absolu fondement de l'existence, *ageneton,* comme le nommaient les philosophes grecs, et continue en rejetant la solution panthéiste selon laquelle Dieu et la matière sont interdépendants : « Vous admettez, j'imagine, que deux *ageneta* (ἀγένητα, incréés) ne peuvent exister simultanément, quelque résolus que vous soyez à ajouter à cette déclaration de principe que Dieu, ou bien est distinct de la matière, ou que, au contraire, il en est inséparable. Il est absolument nécessaire de choisir l'un des deux termes de l'alternative. Si vous choisissez de soutenir que Dieu est uni à la matière, vous serez partisans d'un seul *ageneton* formé de deux facteurs complémentaires qui, étant partie l'un de l'autre, ne constitueront pas deux *ageneta,* mais un seul, composé d'éléments différents. Bien que l'homme possède différents membres, nous ne le décomposons pas en plusieurs *geneta* (γενητά), comme l'on fait d'une pièce en petite monnaie; mais si, comme l'exige la raison, nous confessons que Dieu a fait de l'homme un seul *geneton* complexe, de même devons-nous soutenir, si Dieu n'est pas distinct de la matière, qu'il constitue avec elle un seul *ageneton.* Mais si l'on soutient qu'il en est séparé, il faut qu'il se trouve entre les deux facteurs quelque moyen terme qui indique leur séparation. Il est impossible d'admettre qu'un facteur est séparé d'un autre sans reconnaître qu'un facteur de surcroît détermine l'intervalle existant entre les deux autres. Ce principe vaut non seulement pour le cas présent, mais pour n'importe quel nombre de facteurs. Le principe que nous avons établi pour deux *ageneta* s'appliquerait aussi bien au cas où il serait admis qu'il en existe trois. A propos de ceux-ci, je poserais la question de savoir s'ils étaient séparés l'un de l'autre ou si, au contraire, chacun d'eux était uni à son complémentaire. Si l'on décidait de soutenir qu'ils étaient unis, le même argument que dans le cas précédent vaudrait. Si au contraire on déclarait qu'ils étaient

séparés, il est impossible d'échapper à la nécessité de fait concrète d'un facteur de séparation. »

En d'autres termes, il doit exister soit un seul *ageneton,* suprême et unique, soit une succession indéfinie *d'ageneta.* « On peut présenter une troisième explication au sujet des *ageneta,* à savoir que Dieu n'est pas distinct de la matière, non plus qu'il ne lui est uni, mais que Dieu réside localement en la matière ou la matière en Dieu. La conséquence est la suivante : si nous appelons matière l'extension localisée de Dieu, il s'ensuit nécessairement qu'il est aussi contenu (χωρητό , c'est-à-dire, en fait, fini) et circonscrit par la matière. Il doit être également tiraillé en tous sens sous l'influence de la matière, au lieu de demeurer constant et permanent sous son propre contrôle, en raison de l'élément dans lequel son être est présent. Il sera nécessaire en outre d'admettre que Dieu réside même en ce qui est moins parfait; car si la matière fut informe et que Dieu, par un acte de sa volonté, l'a ordonnée pour l'améliorer, il y eut donc un temps où Dieu résidait dans le désordonné. Et je me croirais autorisé à demander si Dieu remplissait la totalité de la matière ou s'il ne résidait qu'en l'une de ses portions. Si vous répondez : en une portion, vous rendez Dieu infiniment plus petit que la matière, puisque l'une de ses portions le contient tout entier. Si vous répondez qu'il était dans la totalité de la matière et s'y répandait, dites-moi comment il l'a fabriquée (δημιουργέω). Il vous faut soit admettre une contraction de Dieu, à l'occasion de laquelle il a fabriqué cette partie dont il se retirait, soit une fabrication simultanée de la matière et de lui-même, s'il n'avait où se retirer. »

Dans ces paragraphes, Méthode soulève l'objection théistique fondamentale contre toutes les théories purement immanentes d'une évolution se dirigeant elle-même, à savoir qu elles réduisent, en fait, le principe divin à une simple fonction de l'univers.

« Si quelqu'un prétend que la matière est en Dieu, il faut également rechercher s'il en est ainsi par formation de séparations en Dieu, de même que des espèces différentes d'animaux se trouvent dans l'atmosphère et que l'on dit que l'air est séparé et divisé afin de recevoir les objets qui s'y trouvent contenus. Si nous disons : comme des objets dans l'atmosphère, il s'ensuit nécessairement que Dieu est divisible. Si nous disons : comme

l'humidité du sol, et si nous ajoutons que la matière est déréglée, désordonnée et, plus encore, qu'elle renferme certains maux, alors il s'ensuit nécessairement que Dieu est le siège d'éléments désordonnés et mauvais. Je considère une telle conclusion comme encore plus captieuse qu'irrespectueuse. Car vous soutenez l'existence de la matière afin d'éviter de faire de Dieu l'auteur du mal, et votre effort en ce sens aboutit à le traiter de réceptacle du mal. »

Méthode examine et repousse alors l'idée selon laquelle Dieu existe seulement concurremment à la matière ou à toute autre chose, en se basant sur le fait qu'exister concurremment implique manque de finalité qui doit être compensé par la découverte de quelque autre principe fondamental des deux facteurs. Il critique alors une doctrine panthéiste qui rend un son étrangement moderne, selon laquelle Dieu et la matière sont mutuellement contenus l'un dans l'autre, l'un ou l'autre fournissant la base sur laquelle est fondé son complément. On peut ne pas considérer comme décisifs les divers points de son argumentation, mais ils ont l'intérêt de montrer à la fois la difficulté soulevée par le problème du rapport entre Dieu et la création, et le genre de conception panthéiste, vulgarisée par l'enseignement stoïcien, que la théologie chrétienne dut affronter. Ce n'est pas uniquement au sens immanent, rétorqua la théologie aux panthéistes, que Dieu pénètre le monde. Il n'y est pas plus inclus en tant qu'esprit dans la matière qu'il ne l'est en tant que matière subtile et d'un pneumatisme raffiné dans un univers plus grossièrement matériel.

Bien que soit niée l'extension de Dieu dans l'univers physique en un sens matériel ou quasi matériel quelconque, on affirme néanmoins qu'il le pénètre en tant qu'il contrôle et guide son existence. Le Livre de la Sagesse (vu, 22) fournit un précédent biblique formel à cette croyance. « Il y a en elle (c'est-à-dire dans la Sagesse, un esprit idéal (νοερόν), saint, monogène, complexe, subtil, mobile, clair, immaculé, etc., « tout-puissant, surveillant tout, pénétrant tous les esprits idéaux, pur, très subtil... La Sagesse imprègne et pénètre tout, en raison de sa pureté... Elle est une émission de l'éternelle lumière et le miroir sans tache de l'action de Dieu, une image de sa bonté ».

Les fonctions attribuées par le Livre de la Sagesse divine sont

admises en principe comme certaines par les théologiens. Dans la troisième section de son *Traité sur la nature de l'homme* (Migne, Z10, 608 Λ), Nemesius soutient l'opinion que la nature purement désincarnée pénètre (χωρει δια) tout sans difficulté, mais est elle-même impénétrable. Mais bien avant cette époque, la doctrine de la pénétration divine avait été formulée dans des termes à peu près semblables, quoique avec un sens différent et plus large. Le même verbe, χωρέω, avait été employé, non suivi d'une préposition, dans le sens transitif qu'il comporte pour exprimer « remplir » ou « contenir ». Le sens non théologique courant apparaît chez Hermas (Sim., 9, 2, 1) qui imagine un grand rocher, plus élevé que les montagnes, carré et capable de « remplir » le monde entier. Il dit encore (Aiand., 5, 2, 5) qu'un certain récipient ne tiendra ou ne « contiendra » pas assez, mais débordera. On rencontre une tournure métaphorique dans la lettre sur les martyrs de Vienne et Lyon (chez Eusèbe, *H. e.,* 5, i, 9) où l'on dépeint un homme capable de « contenir » le *pleroma* d'amour pour Dieu et son prochain. Et, au sens théologique (Hermas, *Mand.,* 1, 1), on proclame que Dieu « contient » toutes choses et est seul à n'être pas contenu. Dieu, répète le *Sermo major de fide* (29) du pseudo-Athanase, « contient » toutes choses, mais n'est contenu par aucune.

Il est certain, on l'a dit, que ceci n'est pas tout à fait équivalent à la pénétration de toutes choses. Mais les deux idées d'imprégnation ou pénétration, et de réceptivité ou contenu, sont, en fait, étroitement liées. L'homme est « réceptif » (χωρητικό) du mal (pseudo-Macaire, *Hom.,* 11, 11). L'homme saint est réceptif de l'Esprit-Saint (Origène, *De Orat.,* 16, 3). Un élève est « réceptif » de l'enseignement de son maître dans la mesure où lui-même peut comprendre (Didyme, *Al. sur le Ps.* lxviii, 6). Le Père et le Fils (Grégoire de Nysse [?], C. *Ar. et Sab.,* 12) sont « réceptifs » l'un de l'autre, car (il cite) : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jean, xiv, 11). Que cette réceptivité mutuelle attribuée aux Personnes divines, ou au disciple et à l'élève, ne doive pas être prise dans un sens radicalement différent de celui que comporte par ailleurs le verbe semble résulter non seulement de la comparaison avec un passage tel que celui de Nemesius, cité plus haut, mais encore avec nombre d'autres.

Ainsi Basile, parlant des anges (C. *Eun.,* 3, 2), dit que leur sainteté imprègne tout leur être (κεχωρηκότα δια) : l'influence

spirituelle, ici, imprègne aussi bien qu'elle remplit ceux qui la reçoivent. Grégoire de Nysse, qui enseignait que le Père et le Fils se contiennent mutuellement, répond à l'objection que, si le Père remplit toutes choses, il ne reste pas de place pour le Fils (*C. Ar. et Sab.,* 12) : leur réceptivité mutuelle implique l'occupation par eux du même espace — idée qui semble entraîner celle de pénétration mutuelle.

Nil dit (*Epp.,* 2, 3g) que le Fils est en toutes choses comme son propre Père, « de sorte que le Père s'étend (χωρεῖν ἐν) en lui ». Et Grégoire, dans le contexte de la citation ci-dessus, insiste sur la propriété « de pénétration » spéciale appartenant à l'être divin, opposée à la constatation négative que l'homme n'est pas réceptif des autres et ne s'étend pas (χωρεῖν ἐν) dans un autre.

En résumé, ce n'est pas le monde qui contient Dieu infus, comme une matière poreuse contient l'eau, mais Dieu qui façonne le monde en le maintenant. De même, le rapport entre eux n'est pas seulement celui de récipient et de contenu, mais la présence divine pénètre partout et toujours l'univers qu'elle soutient.

Ces idées diminuèrent considérablement l'acuité de la controverse trinitaire lorsqu'on put déclarer que les Personnes divines se compénètrent et s'imprègnent d'une façon spirituelle et divine.

L'idée de la qualité pénétrative de l'être divin, non seulement façonnant et maintenant extérieurement l'univers créé, mais aussi le soutenant en l'imprégnant, fut d'un secours plus immédiat en ce qui touche Dieu et la nature. Elle permit, pour parler en langage moderne, la théorie selon laquelle Dieu est immanent autant que transcendant, l'immanence, non moins que la transcendance, étant basée sur la nature actuelle du mode d'existence divin, ou « esprit ». Il est significatif que, des trois Personnes distinguées dans la divinité, le Saint-« Esprit », auquel était spécialement attribué le titre d'Esprit, soit la seule à laquelle des pouvoirs immanents soient spécifiquement attribués par Athénagore, le spéculatif et le philosophe. Il ne semble pas, en définitive, que d'autres difficultés importantes aient été opposées à la thèse de la création de la matière par Dieu *ex nihilo,* de l'existence distincte, quoique relative, de la matière — d'où s'ensuit

l'importante conséquence que Dieu en est indépendant et n'est pas lié à sa continuation — et, en outre, de la dépendance directe de la création entière, pour son existence propre, par rapport à l'être de son Créateur. Toute cette conception repose sur un fondement physique et spatial; elle n'est cependant pas rétrograde, aussi longtemps que des limitations de ce genre ne sont pas assignées à la déité. Des mesures appropriées ayant été prises contre ce danger, il y avait même un certain avantage à décrire les rapports de Dieu avec la nature physique en des termes directement applicables à celle-ci. On peut attribuer à bon droit la faible emprise du théisme sur l'esprit populaire moderne au défaut d'un choix d'idées également simples et adéquates qui en exprimeraient le sens.

Une autre distinction fut maintenue, qui pratiquement est de peu de conséquence pour le théisme pur, mais qui vaut la peine d'être notée. Dieu, disait-on, contient toutes choses, mais c'est le Logos divin qui était plus spécialement considéré comme la base créatrice immédiate de l'existence de l'univers. Ce fait, et la dépendance générale de la doctrine en ses détails à l'égard du Livre de la Sagesse, est largement illustré par Eusèbe qui écrit (Dem. *ev.,* 4, 13, a, 3) que, par sa prérogative divine, le Logos, absolument en dehors du fait de l'incarnation, pénètre toujours et sans cesse l'ensemble de la matière des éléments et des corps. Étant la parole créatrice de Dieu, il imprime en eux les principes (λόγοι) de la Sagesse issue de lui. Il imprime la vie à ce qui ne la possède pas et la forme à ce qui, par soi-même, est informe, indéterminé, reproduisant, grâce aux qualités corporelles, les valeurs (τὰ κἀλλη) et formes incorporelles qui lui sont inhérentes. Il donne à des choses qui sont par elles-mêmes immobiles et sans vie : la terre, l'eau, l'air et le feu, un mouvement plein de subtilité et d'harmonie. Il tire du désordre et ordonne toutes choses, les développant et leur donnant l'achèvement; possédant la puissance réelle de la déité et du logos, il ne force pourtant rien; il pénètre et saisit tout, et cependant rien ne peut l'atteindre ni le souiller.

A première vue, ce passage semble concentrer toute l'action divine immanente dans la Personne du Logos et exclure le Saint-Esprit. Il est certain qu'à cet égard, la délimitation entre leurs activités respectives n'était généralement pas nettement tracée; mais d'après la tendance générale de la théologie, on peut cons-

tâter la liaison du dessein universel et des principes fondamentaux de la création considérée non comme une entreprise achevée, mais comme un processus continu avec le Logos, et un autre lien entre le développement de la vie, le progrès de cette création et le Saint-Esprit de vie (cf. Athénagore, *Suppl.,* 6, 3; et Irénée, *Haer.,* 4, 38, 3).

Eusèbe poursuit en soulignant que le Logos s'occupe spécialement de la race raisonnable des hommes dirigée d'abord par des chefs inspirés et des prophètes. Mais bien avant lui, on avait mis en relief le rapport étroit entre Dieu et l'âme humaine. L'âme *(psyché)* participe à la vie, dit Justin *(Dial.,* 6, i, 2), parce que Dieu veut qu'elle vive; elle cessera d'y participer lorsque Dieu cessera de le vouloir. La vie n'est pas nécessairement inhérente à l'âme, comme elle l'est à Dieu. De même que l'existence de l'homme est limitée et que le corps n'accompagne pas toujours l'âme, mais est abandonné par elle une fois le moment venu pour eux de se séparer, ce qui met fin à la vie humaine, de même lorsque est venu pour l'âme le moment où cesse son existence, l'esprit de vie la quitte et elle n'est plus.

Tatien remarque (Ad *Gr.,* 12, 1) : Nous avons connaissance de deux sortes d'esprits; l'un d'eux est appelé âme, l'autre est plus grand que l'âme, c'est l'image et la ressemblance de Dieu. Cependant, ajoute-t-il *(ibid.,* i3, 2), l'âme n'est pas sans ressources, car elle possède une affinité avec l'esprit divin et s'élève jusqu'aux régions où celui-ci la guide. Irénée observe *(Haer.,* 5, 12, 2) que le souffle de vie qui rend un homme vivant ou animé (■ψυχικό) est entièrement différent de l'Esprit vivifiant qui le rend spirituel. Cyrille résume la question *(Ador.,* 9 D), bien qu'il interprète autrement qu'Irénée la formule de la Genèse, n, 7 : souffle de vie, en disant : « L'image de la nature divine fut imprimée sur l'homme par l'infusion du Saint-Esprit. » Des siècles auparavant, Athénagore avait émis l'hypothèse *(Suppl., ιη,* i) que l'homme ne pourrait vraiment être appelé esprit qu'au ciel. Opposant la vie terrestre de l'homme à celle dont il jouira dans l'au-delà, il dit que l'âme est attirée par les choses terrestres, parce qu'elle est chair et sang et n'est pas encore pur esprit, ce qu'il appelle ailleurs *(ibid.,* 3i, 3), une fois parvenue à la perfection de la vie éternelle et par opposition à la chair : un « esprit céleste ».

On a déjà parlé, à propos de la longue citation de Méthode, des idées exprimées par les mots : *agenetos* et *genetos.* Comme ils contiennent et résument des idées de la plus haute importance dans la doctrine grecque de Dieu, il y a lieu de les examiner avec quelque attention. Dérivant de γινομαι, devenir, leur sens primitif de « non originel » et « originel » dépend de l'idée de passage, en particulier de passage de la non-existence à l'existence. Mais autour d'eux s'est accumulée une masse de notions philosophiques qu'il faut examiner. De plus, le problème est devenu d'une complication extrême, par suite de la confusion et de l'équivalence avec les mots *agennetos* et *gennetos,* dérivés de γεννάω, engendrer, et signifiant « non engendré » et « engendré ». 11 apparaît tout de suite que les deux groupes de mots, de forme presque identique, sont fréquemment employés dans des sens, sinon identiques, du moins pratiquement équivalents. Notre étude commencera par un passage d'Ignace qui adopte la seconde forme, à la base de laquelle se trouve l'idée de génération, pour décrire la Personne du Christ incarné. Il écrit (Ad *Eph.,* 7, 2) : « Il y a un Dieu dans un homme, physique, charnel et spirituel, *gennetos* et *agennetos...,* de Marie et de Dieu, d'abord passible, puis impassible. » Observons que le rapport du Fils au Père n'est pas en discussion dans ce passage. S'il faut prendre ce qu'il dit au pied de la lettre, Ignace souligne deux points, liés à l'incarnation : d'abord que la nature humaine du Christ est venue à l'existence par le processus de la naissance, c'est-à-dire qu'elle fut réelle et non docétiquc; ensuite, qu'il y avait en lui quelque chose de plus que l'humanité, en fait la divinité, préexistante et par conséquent non venue à l'existence par le processus de la naissance. Ce passage s'applique donc directement au sujet examiné. Son étude, cependant, se heurte au très important et difficile problème de l'orthographe. La question de un « n » ou de deux « nn » est évidemment l'une de celles où les manuscrits de nos textes patristiques peuvent manifester de la confusion. Celle-ci est souvent fort aggravée dans les textes imprimés, en raison de la désinvolture avec laquelle certains des plus modernes éditeurs ont modifié l'orthographe des manuscrits pour l'accorder à leur idée personnelle sur ce que l'auteur a dû écrire. Pour parvenir à déterminer clairement le sens attaché par les Pères à *agenetos,* en tant qu'attribut de Dieu, il faut également procéder à un examen complet *d'agennetos,* et il y aura

lieu de décider si, en fait, une distinction sérieuse existait entre ls deux termes.

Sauf en un passage, Justin semble appliquer *agennetos* uniquement à Dieu le Père, et souvent par contraste avec le Fils. Il semblerait donc naturel, à première vue, de supposer qu'il voulait dire par là simplement : non engendré. Néanmoins, l'emploi qu'il en fait dans un passage tel que : « Fils du Dieu unique, inengendré et ineffable », indique qu'il associait le mot à quelque chose d'une extrême importance. Nulle part il n'emploie *agenetos,* et dans un passage *(Dial.,* 5) applique *agennetos* à des réalités supposées suprêmes. Notons d'abord que sa langue est incontestablement platonicienne, et ensuite qu'il insiste sur la nécessité d'admettre qu'une seule cause dernière peut exister, « car Dieu seul, dit-il, est *agennetos* et incorruptible, et c'est pour cela qu'il est Dieu; tout le reste, en dehors de lui, est *gennetos* et corruptible ». Il est donc évident qu'en fait, dans l'esprit de Justin, *agennetos* signifie « non dérivé » ou « ultime », et *gennetos* « dérivé ». En d'autres termes, il emploie, au moins dans une certaine mesure, ces mots dans un sens qui, plus tard, aurait été rendu par *agenetos* et *genetos.* Il déclare d'ailleurs bien *(Dial.,* 5, 6) qu' « il n'y a pas pluralité *d'agenneta...* mais si vous tendez votre esprit vers l'infini, à la conclusion de votre effort, vous vous arrêterez à quelque *agenneton* unique qui est, direz-vous, la cause de toutes choses ». Ainsi, *l'agenneton* de Justin est l'équivalent de *Vageneton* de Méthode.

Les manuscrits d'Athénagore passent pour provenir tous d'un même archétype. Il est donc aisé, en ce qui concerne cet auteur, de suivre l'orthographe du manuscrit. Si l'on néglige les corrections d'éditeurs, certains résultats importants et précis se dégagent. En premier lieu, dans la *supplicatio,* jamais il n'est parlé de Dieu comme *agenetos,* bien que, dans l'édition du docteur Goodspeed, l'orthographe du manuscrit ait été chaque fois corrigée de cette manière. En réalité, *agenetos* ne se rencontre qu'en un passage (8, i) où Athénagore traite de la théorie selon laquelle il existait une ultime pluralité de dieux. « S'ils sont dieux, ils ne sont pas semblables, mais parce qu'ils sont *agenetos* (le texte est altéré, mais ceci est la reconstitution probable), ils sont dissemblables; les *geneta* ressemblent à leurs modèles, mais les *ageneta* sont dissemblables, ne procédant ni de quelque chose d'autre ni en quelque chose d'autre, »

En second lieu, dans neuf passages du traité, le Dieu des chrétiens est appelé *agennetos,* et dans six d'entre eux le terme marque une opposition soit à *genetos,* soit à quelque autre dérivé de γινομαι. Ce sont : 4, i, *fin;* 6, 2, *fin;* 8, 2, *init.;* 10, 1, *init.;* t5, i; a3, 2. Ce genre de contraste apparaît ici, semble-t-il, pour la première fois. Nous le retrouverons chez Irénée, Hippolyte et Origène. En troisième lieu, *gennetos* est appliqué deux fois à d'autres êtres que le vrai Dieu, comportant le sens de créé, par opposition à *agennetos* ou incréé. Mais il y a lieu de noter que, dans chaque cas, il s'agit d'êtres personnels de la mythologie grecque. Athénagore ne semble pas appliquer *gennetos,* dans un sens quelconque, à des objets impersonnels; et comme les êtres personnels viennent normalement à l'existence par la génération, « engendré » et « créé » sont pratiquement équivalents, même si le premier terme, au sens strict, ne signifie pas « créé », mais « procréé ».

Les données fournies par les *Apologies* ne sont ni considérables ni négligeables. On peut tenir pour assuré que leurs indications révèlent l'usage, au IIe siècle, des termes qui, par dérivation, comportent le sens de processus de génération, et de ceux qui par dérivation impliquent le processus du démiurge, dans un sens extrêmement voisin. Les termes philologiquement négatifs signifient ultime dépendance propre et responsabilité universelle, et leur signification, par conséquent, est plus positive que négative. Les termes philologiquement positifs impliquent l'absence de ces choses et sont par conséquent, dans une certaine mesure, nuancés logiquement de négation. (Il est bon de noter ceci pour réfuter, s'il en est besoin, l'opinion couramment exprimée que les Pères définissaient la nature de Dieu par des négations. L'affirmation a plus de réalité grammaticale que théologique.) Dans la mesure où Dieu était pensé comme le Père universel, il n'était guère besoin de distinguer entre génération et création. Du point de vue du théisme, la désignation par *agennetos* (inengendré) ou par *agenetos* (incréé) était identique. Dieu était le seul être auquel on pût appliquer exactement les deux termes. La Paternité de Dieu étant un point capital de la doctrine chrétienne, les auteurs chrétiens acceptèrent facilement les conventions terminologiques courantes et Dieu put être appelé indifféremment *agennetos* ou *agenetos* avec une parfaite exactitude. Si tant est que l'on puisse se fier aux manuscrits, il

semble que la première orthographe ait prévalu, ce qui était plus naturel à l'égard d'un être personnel. D'un autre côté, étant donné qu'une large part de la création finie consiste en objets impersonnels, il était plus naturel, sans que probablement ce fût une règle invariable, de parler des éléments de la création finie comme de *geneta,* plutôt que de *genneta,* en particulier lorsque l'objet dont il s'agissait était impersonnel. De là viendrait ce qui, à première vue, semble un étrange contraste entre *agennetos* et *geneta.*

Un mot sur la fidélité de la tradition manuscrite ne sera pas déplacé ici. Certes, il serait présomptueux de soutenir que les manuscrits ont toujours raison. Dans nombre de cas, les leçons des manuscrits d'Hippolyte, par exemple, sont manifestement erronées, comme lorsqu'elles nous donnent : γένημα ἐγένησαν ou γεννέσεω (Re/ut., 8, g, 2; 6, 22, 1; voir aussi γεννετήν, 6, 23, i). On peut cependant conclure à la tendance générale de laisser tomber un *n* existant, plutôt que d'en ajouter un qui ne doit pas être dans le texte. Ἐγένησαν (6, 2g, 6) et γεγενηκότων (6, 3o, 6) sont d'autres cas du même genre, et en 6, 38, 2; 6, 42, 8 et 7, 28, 4, il est évident que le *n* unique d'Hippolyte devrait être corrigé par le double *nn* d'Irénée lat., opinion appuyée dans chaque cas par d'autres évidences textuelles. La tendance générale de l'ensemble des manuscrits fournit un témoignage assez impressionnant. On peut soutenir, évidemment, que cette tendance représente celle des copistes, bien des siècles après l'autographe, et non pas celle des auteurs eux-mêmes. Mais deux faits s'opposent à cette opinion. Contrairement aux éditeurs, les copistes étaient généralement inintelligents et plus capables de créer que d'amender des difficultés dans leur texte. Leurs erreurs visuelles ressemblaient aux déficiences auditives des sténographes inexpérimentées. Soutenir qu'ils ont délibérément altéré un terme familier tel qu'*agenetos* est leur faire l'honneur d'un don d'initiative intellectuelle inattendu. En second lieu, la tendance normale des correcteurs intelligents, à une époque postérieure, a dû être d'enlever un n à *agennetos* plutôt que d'en ajouter un second à *agenetos.* Dès que la théologie fut passée du théisme à la christologie, l'orthographe *d'agennetos* souleva les plus angoissantes difficultés et forma, en fait, l'un des principaux pivots de l'hérésie arienne. Le Christ n'était pas *agennetos* : il était le Fils du Père. Fallait-il donc le mettre au rang des *geneta!* Ce

problème tourmenta sérieusement Origène, et Arius y sombra. La seule solution consiste à établir la distinction la plus nette entre *agennetos* et *agenetos,* en faisant de ce dernier, et non du premier, le terme-pivot. Mais le fait que les apologistes, d'après les manuscrits, préfèrent utiliser le premier terme constitue une preuve très forte de l'exactitude substantielle de la tradition manuscrite.

A s'en tenir là, il pourrait sembler qu'il n'y a pas tellement de différence entre *agennetos* et *agenetos,* sauf un sens de propriété vaguement plus marqué dans le terme personnel, en connexion avec l'être personnel. Ce qui nous occupe, en fait, c'est l'orthographe différente d'un seul mot. plutôt que deux termes distincts comportant des connotations différentes; conclusion qu'une étude d'Irénée permet de onfirmer, dans l'ensemble. Chez Irénée, *agennetos* est beaucoup plus fréquent que *agenetos* et s'applique ordinairement à Dieu, ou du moins à la Puissance suprême, le Père, des sectes gnostiques. Le grec d'Irénée est souvent douteux, provenant en grande partie, là où il subsiste encore, de citations faites par Hippolyte et Epiphane; mais lorsqu'on le vérifie par l'ancienne version latine, la conclusion s'impose que les gnostiques faisaient habituellement usage du double *nn.* Parfois *agennetos* est traduit par *ingenitus,* parfois par *innatus,* et une fois au moins il est simplement transcrit en caractères romains *(Haer.,* i, n, 3).

Par ailleurs, il semble assez probable qu'Irénée, écrivant lui-même, préférait la forme *agenetos.* En *Haer.,* i, n, i, si l'on peut se fier au texte latin, les *nati aeones* sont opposés à *injectas pater.* Cela peut être un reflet accidentel de la préférence personnelle d'Irénée dans un contexte gnostique; mais en *Haer.,* 4, 38, i, se trouve un long passage où il développe ses vues propres, non celles des hérétiques gnostiques, et le latin donne ici dans tous les cas, sauf un, *infectus* correspondant à la forme *agenetos.* Le grec subsiste dans *Sacra parallela* (texte dans HolL, *Texte und Untersuch.,* XVI, nouvelles séries, I, i); un manuscrit donne à peu près constamment *agennetos,* les autres (qui passent pour dériver d'un archétype commun) donnent avec la même constance *agenetos.* L'on croirait que la tradition des deux *nn* a été la conséquence d'une revision systématique, opérée consciemment par un homme possédant une lueur d'érudition et. qui savait que la forme sous laquelle le terme apparaît habituelle-

ment chez Irénée était celle de la double consonne, et que l'autre tradition, appuyée par la version latine, devait être admise pour ce passage particulier.

Ce passage vaut d'être cité, car il fournit une indication précieuse sur la conception exprimée par *agen(n)etos*. « Si quelqu'un dit : Dieu n'aurait-il pu rendre l'homme parfait dès le début? faites-lui comprendre qu'en ce qui concerne Dieu lui-même, tout lui est possible, car il est immuable et inengendré *(agennetos);* mais les créatures (τὰ γεγονότα), ayant acquis subséquemment un début d'existence temporelle (γενέσεω) indépendant, sont forcément inférieures, pour cette raison même, à Celui qui les a créées. Des objets qui viennent d'être créés (γεγενημένα) ne peuvent être *agenetos*. En tant qu'ils ne sont pas *agenetos,* ils sont inférieurs à ce qui est parfait. » Il poursuit en soutenant que, l'homme étant en quelque sorte un enfant, était incapable de recevoir la perfection de Dieu, le Christ vint dans la chair infantile pour entraîner l'homme jusqu'au point où il serait capable de contenir en lui l'Esprit, largesse qui fait suite à celle de l'incarnation. Il continue alors : « L'impossibilité et l'imperfection ne résidaient donc pas en Dieu, mais dans l'homme nouvellement créé, parce qu'il n'était pas *agenetos*. En Dieu se manifestent puissance, sagesse et bonté égales : puissance et bonté dans sa formation et création volontaires d'êtres qui n'avaient pas d'existence antérieure; sagesse, en rendant les créatures harmonieuses et équilibrées. Comme les créatures se développent par un effet de son excessive bonté et durent pendant une période donnée, ainsi pourront-elles acquérir la gloire de *Vageneton,* car Dieu dispense volontiers ce qui est bon. Du fait de leur création, elles ne sont pas *agenetos;* mais en vertu de leur persistance à travers les âges, elles recevront le pouvoir de *Vageneton,* Dieu leur dispensant sans mesure la perpétuité. Ainsi Dieu est-il prééminent en toutes choses; lui seul est *agenetos,* premier de tout, auteur de toute existence. Tout le reste est placé sous la sujétion de Dieu, mais sujétion de Dieu est persistance dans l'incorruptibilité et l'incorruptibilité est la gloire de *Vageneton*. Grâce à cet agencement, à ces harmonies, à cette direction, l'homme *genetos* et créé devient conforme à l'image et similitude de Dieu *agenetos*. Au Père appartiennent la volonté du bien et le commandement. Le Fils exécute et Construit. L'Esprit nourrit et fait croître. Et l'homme progresse doucement,

montant vers la perfection, c'est-à-dire se rapprochant de *Vageneton*. Car le Un parfait est Je Un *agenetos,* qui est Dieu. »

Notons à propos d'un point de lecture que môme les manuscrits de la tradition des deux *nn* portent *agenetos* avec un *n* à la dernière apparition du terme, et que la version latine lit le double *nn* à la première apparition. Irénée suit apparemment la tradition des apologistes, considérant que *agen(ri)etos* exprime une seule idée, qu'il soit orthographié d'une façon ou de l'autre. *Agennetos* est la forme la mieux appropriée lorsqu'il s'agit de la déité personnelle, à égalité d'autres considérations; mais le terme s'orthographie plus naturellement *agenetos* lorsqu'il s'emploie dans une discussion plus générale et plus abstraite. Le sens est le même, mais l'orthographe est régie par une connaissance inconsciente de la meilleure propriété des notions associées à l'une ou à l'autre des deux formes.

Le sens est plus important toutefois que l'orthographe. *L'ageneton* existe *per se;* sa cause réside en son propre être; étant indépendant de toutes les autres existences, il jouit de la perfection. N'ayant pas en elles-mêmes le fondement de leur existence, les créatures sont nécessairement imparfaites. La différence entre elles et *Vageneton* correspond à celle qui existe entre le contingent et l'absolu. II peut se faire que les créatures parviennent à jouir de certaines qualités, par voie de dépendance et de dérivation, à condition qu'elles restent « sujettes », c'est-à-dire persistent dans les lois imposées à leur être propre, et que ces lois, bien entendu, contiennent intrinsèquement ces qualités. L'homme peut alors atteindre à l'immortalité et parvenir à ce degré de la « gloire de *Vageneton* », mais seulement *per gratiam,* non *per se.* Toute puissance, perfection, pouvoir créateur et bonté, gloire, éternité, causalité et sagesse ne sont inhérents qu'au seul *ageneton.* Ce n'est pas simplement en Dieu que résident toute Bonté, Vérité et Beauté, d'après cet enseignement d'Irénéc, mais en Dieu parce qu'il est *Vageneton* ou (comme on le trouve écrit parfois, en considération de l'être personnel de Dieu) *Vagenneton.* Quelle que soit l'orthographe du mot chez les chrétiens, les gnostiques ou les platoniciens, son sens évident est rendu de la meilleure façon, non pas au sens spécifiquement hégélien, mais au sens général, par « *VAbsolu* ».

On a déjà dit que le texte d'Irénée donne l'impression que les gnostiques qu'il cite écrivaient habituellement *agennetos* avec

deux *nn.* Cette conclusion est confirmée par une étude de la *Refutatio* d'Hippolyte. Sauf pour le premier livre, le texte de ce traité n'est conservé que par un manuscrit dont on peut être certain qu'en différents cas déjà cités, un n y a été supprimé dans des mots apparentés au groupe *agennetos.*

Malgré cela, *agenetos* semble appliqué au Dieu personnel ou Eon suprême en trois passages seulement. Dans l'un (7, 3a, 1) *VIrenaeus lat.* fait penser qu'il y a lieu de lire dans le texte deux *nn.* Dans les deux autres passages, qui traitent respectivement de Noetus et d'Heraclitus (g, 10, 10, et g, g, 4), le mot se trouve en conjonction avec son contraire, *genetos-agenetos,* ce qui paraît être une formule semi-technique pour essayer de rendre le paradoxe de l'Être suprême, existant à la fois comme transcendant et immanent. (Comparer la formule attribuée à Calliste, *Ref.,* g, n, 3, γενητδ καi παθητό , à propos de l'incarnation du Christ.) Sinon, tous les autres auteurs discutés par Hippolyte semblent utiliser le double *nn,* lorsqu'ils parlent de déités personnelles.

Lorsqu'il s'agit des Principes premiers impersonnels, le double *nn* est encore plus fréquent, quoique le *n* unique se rencontre en plusieurs cas. La discussion de Parménide par Hippolyte en fournit un exemple frappant *{Ref.,* 1, 11, là où le texte est basé sur quatre manuscrits). « Parménide, remarque-t-il, suppose que l'univers est un, éternel, *agennetos* et sphérique. » Si l'on se reporte au fragment 8 de Parménide (Diels, *Poet, philos, fragmenta),* on découvre que le poète a, en réalité, écrit *agenetos,* et cette leçon ne peut absolument pas être mise en doute puisque, par bonheur, il a fait choix de l'hexamètre pour exprimer sa philosophie. Mais Hippolyte, à force d'étudier les hérésies récentes, s'était tellement familiarisé avec leur habitude d'employer une terminologie de génération, au lieu de création, qu'en résumant Parménide il est tombé dans la même erreur; ce qui d'ailleurs ne modifiait pas le sens. Quelques autres exemples permettront de mieux saisir ce point. Selon Simon *(.Ref.,* 6, 12, 1), le monde *gennetos* a tiré son existence du feu *agennetos.* Justin *(Ref.,* 5, 26, 1) déclarait qu'il existait trois sources de toutes choses, *agennetos;* l'une d'elles était à l'origine de tous les *genneta.* Selon *Ref.,* 6, 2g, 2, certains pythagoriciens et platoniciens soutenaient que la Source universelle était une monade *agennetos.* Les pérates estimaient (5, 12, 2-3) que des *agenneta*

transcendants étaient cause de l'existence de tous les *gennela* et enseignaient une trinité dont la première partie était *agennetos* et dieu parfait, la seconde, dieu aussi, étant autogène, mais la troisième était *gennetos.* Enfin (6, 38, a), un Valentinien anonyme, après avoir posé l'existence de deux éons suprêmes, poursuit : « Ils ont projeté sur tout, sans projection, une source idéale (νοητὸ), *agennetos* et invisible. » En ce dernier passage, repris à Irénée par Hippolyte, l'objet décrit comme *agennetos* n'est même pas, à proprement parler, suprême, mais un élément subalterne de la tétrade primitive d'éons que l'auteur considérait comme la source de tout le reste

On aura vraisemblablement remarqué que, dans plusieurs des passages cités, *gennetos* se rem entre aussi, dans le sens de « dérivé » ou « créé ». Un exemple de plus peut être emprunté à la lettre de Ptolémée à Flora, conservée par Epiphane : « Ce dieu sera inférieur au dieu parfait et à justice, étant *gennetos* et non *agennetos.* Le Père est le seul *agennetos* » *(Haer.,* 33, 7, 6). II faudrait observer qu'ici, comme dans l'opinion péralique citée plus haut, une valeur morale absolue est liée à la non-génération. L'auteur pératique cité par Hippolyte *(.Ref.,* 5, 16, 1) observe encore que : « Tout ce qui est *genetos* périt aussi entièrement, ainsi que le soutient la sibylle », bien que la citation tirée des *Oracles sibyllins (Frag.,* 3, Geffcken, p. a3o) donne la leçon *genetos.* Autre exemple, tiré de *Ref.,* 6, a3, 1 : « Pythagore déclarait que la monade était la source universelle *agennetos,* et que le nombre 2 ainsi que tous les autres étaient *gennetos.* Il dit que l'unité est le père du 2, et que 2 est la mère de tout ce qui est engendré, elle *genetos* et eux *gennetos.* » Nous pouvons comparer avec *Ref.,* 4, 43, 4 : « Ils disaient que Dieu est une unité indivisible qui s'engendre elle-même, et que toutes choses sont constituées à partir d'elle; car cette unité, étant *agennetos,* engendre les nombres successifs. » Dans ces deux derniers exemples, la terminologie de génération s'étend de l'adjectif au verbe. De même, *Ref.,* 6, 18, 3, cite la parole de Simon : « H y a deux rejetons tirés du corps des éons, dont l'un se manifeste en haut, c'est le grand Pouvoir, l'Esprit de l'ensemble, ordonnant toutes choses, mâle; et dont l'autre est d'en bas, c'est la grande Pensée femelle, engendrant toutes choses. » Ici comme ailleurs, l'élément mâle passe pour donner la forme, alors que la femelle produit la substance. *Gennesis* est

même employé pour création : il suffira d'en citer un seul exemple (*Ref.,* 4, 5o, a) : Hippolyte critique l'habitude de donner à diverses constellations des noms d'animaux ou d'êtres humains, « ces hommes et leurs noms, dit-il, ont été engendrés bien après que se fût produite la *gennesis* des constellations ».

Il ressort nettement de tout ceci que les gnostiques pensaient et parlaient fréquemment de la création en termes dérivés de la génération et que parfois ceux qui les critiquaient utilisaient à leur insu un vocabulaire analogue. Cependant, en dépit de leur éloignement marqué pour *agenetos,* ils utilisaient volontiers les dérivés de γινομαι pour exprimer la création. C'est pourquoi l'on rencontre, dans les notes d'IIippolyte sur les hérésies, d'autres exemples de l'opposition entre *agennetos* et *genetos.* Dans le livre premier de la *Refutatio,* dont le texte, on l'a dit, relève de quatre manuscrits, ces exemples se trouvent en i, 19, 4, et 1, 19, 6 et 8 (*agennetos* implique incorruptibilité, *genetos* le contraire). Dans les autres livres, on peut citer : 6, 29, 5; 6, 3o, 2; 6, 3o, 7; 5, 8, 3o (*Vagennetos* transcende le temps et l'espace, jouit de la perfection, est la source suprême universelle), sans compter un certain nombre de passages où se marque l'opposition entre *agennetos* et quelque dérivé du verbe γινομαι, autre que *genetos.*

Avec Clément d'Alexandrie et Origène, nous commençons à sortir de la confusion. Clément emploie une fois *gennetos* là où on aurait pu attendre *genetos* (*Strom.,* 5, 12, 83, 1), mais le contexte, où Dieu reçoit le titre de Père, indique que l'auteur pensait à la métaphore de la paternité. De même Origène, dans les traités édités et indexés au *G. C. S. Corpus,* parle une fois, et une fois seulement, des choses créées comme de *genneta* (*De Orat.,* g, 2), sauf lorsqu'il emploie *gennetos* pour des êtres spécifiquement humains, avec ou sans l'addition du mot γυναικό (né de la femme). Il serait terriblement ennuyeux de pousser la question plus loin dans la présente étude, autrement qu'en termes généraux. Qu'il suffise donc de dire que Clément et Origène emploient tous deux *agennetos* au sens d' « absolu », impliquant éternité, causalité et transcendance hors des limites finies; mais, pour autant que j'aie pu l'observer moi-même, ils n'appliquent ce terme qu'à Dieu (il est maintenant possible de parler de Clément avec autant de certitude que d'Origène, puisqu'il a été complètement indexé dans *G.C.S.).* On peut noter une exception

apparente à ce principe. Origène (*C. Cels.,* 4, 3o) qualifie les âmes *d'agennetos,* mais ici le mot ne signifie probablement pas « inengendré » au sens habituel. Il est plutôt employé dans un sens strictement négatif, équivalant à : non venu à l'existence par le processus de génération, puisqu'il est opposé à l'expression : « ensemencé avec la semence du corps ». Les âmes, veut-il dire, ne sont pas procréées comme les corps. Par deux fois, le Père, non engendré, est opposé aux *geneta.* En C. *Cels.,* 3, 34, la leçon est garantie par le manuscrit qui est à l'origine de tous les manuscrits de ce traité. En saint Jean, a, io, 73, une répétition confirme les deux mots; en a, 10, 75 et 11, 79, respectivement. Mais il est certain qu Origène emploie plus souvent *agenetos.* La pensée claire et vigoureuse de l'école d'Alexandrie dissipa le brouillard des métaphores gnostiques.

Méthode, puissant penseur platonicien, appelle Dieu le Père *agennetos* lorsqu'il est cité sans le Fils; sinon il recourt strictement à *agenelos* et *genetos.* On peut en dire autant de l'auteur du dialogue Adamantius. A la fin du IIIe siècle, il semble qu'ait été dissipée toute confusion dans l'emploi des termes, mais tout retomba encore une fois dans le désordre à cause des Ariens et de leurs partisans. Toutefois, l'étude de leurs singularités relève de la théologie trinitaire. Un autre chapitre de cet ouvrage en traitera.

Lino brève étude du sens de *genesis* permettra de projeter plus de lumière sur les raisons d'appeler Dieu *agenetos.* On trouve fréquemment *genesis* avec le sens de « venue à l'existence » ou « origine ». De là, parfois, le sens de « source », comme dans les formules : « *genesis* du mal » ou « racine et *genesis* de toute bénédiction » (Or., *C. Cels.,* 4, 65; Cyr. AL, C. *lui.,* 5, i58 A). C'est le terme ordinaire pour « création », et c'est le sens qu'il donne au Livre de la Genèse. Il peut signifier « naissance », quoique rarement, sauf chez les auteurs alexandrins : « Le caractère divin de sa conception et de sa *genesis* » (Or., sur saint Jean, 2, 37, 224). « Si Jean était le véritable Élie, qui fut enlevé, reparaissant, conformément à l'attente des Juifs, sans *genesis* », c'est-à-dire sans re-naissance (*ibid.,* 6, 11, 71). Dans nombre de passages, *genesis* équivaut pratiquement à « procréation » ou même à « organes génitaux » (ci. Or., *Schol. in Cant.,* VU, 1). Il était alors étroitement lié à l'idée de processus matériel et physique.

De là il n'y avait qu'un pas jusqu'au sens de : « conditions d'existence créée ou terrestre », en un mot nature, par opposition à Dieu. « Nul de ceux, dit Hippolyte (*Ref.,* 5, 16, 2), qui sont formés par *genesis* ne peut, d'après les pérates, échapper à l'influence de Cronos. » Clément (*Strom.,* 1, i5, 67, 4) parle de « partage de tous les maux dans la *genesis* ». Celse (ap. Or., *C. Cels,* 8, 60) dépeint les démons liés à la terre comme accaparés pour la plupart par la *genesis* et rivés à des jouissances telles que le sang et l'odeur des sacrifices. D'un autre côté, comme le remarque Cyrille (sur saint Jean, 5o4 A), Dieu se meut sur un plan supérieur à tout ce qui est dans la *genesis.* Et Athanase (Ad *Marcell.,* 18) parle des chrétiens comme baptisés et rachetés de la *genesis* périssable, plus précieux comme tels que les parents donnés par la nature et les amis de ce monde.

La conception hellénistique de la nature fut non seulement bannie de la notion de Dieu, mais en certains cas pourchassée jusque dans les constellations. Les pérates, tels que les dépeint Hippolyte, étaient des astrologues déterministes. Ils enseignaient qu'ici-bas les choses tirent leur *genesis* d'une émanation stellaire qui les contrôle et les condamne au déclin (*Ref.,* 5, i5, 3). Origène remarque aussi (*Comm. 3 in Gen.; Philocal.,* 2, i4) que les astrologues, en déterminant la position occupée par les astres au moment de la *genesis* ou connaissance de quelqu'un, prétendaient pouvoir connaître non seulement son avenir, mais encore le passé, antérieur à la naissance ou même à la conception de cette personne et étendaient leurs recherches jusqu'à la situation financière, au caractère, aux habitudes et aux particularités physiques de son père. D'après l'astrologie, les étoiles dirigent le cours de la *genesis* ou des événements terrestres, naturels, ou du moins en fournissent des signes convaincants. De là vient le sens de « destin » ou « destinée » appliqué aussi à *genesis.* Il est dit dans les *Homélies clémentines* (i4, 3) : « Il n'y a ni Dieu ni providence, mais tout est soumis à la *genesis.* » Et deux chapitres plus loin se trouve l'exhortation à « mépriser la *genesis* », c'est-à-dire la science de l'astrologie. « Le Christ lui-même, dit l'un des hérétiques d'Hippolyte (*Ref.,* 7, 27, 5), fut prédéterminé par la *genesis* astrale, comme l'indique l'histoire des mages. » Par ailleurs, les *Extraits de Theodotus* (76, 1), de Clément, proclament que « la *genesis* (naissance) du Sauveur nous délivre de la *genesis* et du destin ». D'autres exemples, trop nombreux pour être cités,

prouvent que le cours de la nature, soit *genesis* en général, soit *genesis* humaine en particulier, était considéré, selon une opinion très répandue, comme placé sous l'influence dominante et la direction de forces astrales. Λ la conception fataliste de la *genesis,* à la *genesis* matérialiste, les chrétiens opposèrent celle du Dieu *agenetos* et de son pouvoir rédempteur.

temps voulu. Se rattachant à l'adaptation des moyens à la fin, telle que l'opère une sage administration, nous trouvons toute une série de passages où le sens général est celui de discrétion, considération, concession et parfois réserve. Chez Chrysostome, qui emploie très volontiers le terme, celui-ci prend le sens de « manœuvre », prouvé par de nombreux exemples; sens qu'il comporte rarement, sinon jamais, chez Cyrille; mais on le retrouve parfois chez des auteurs postérieurs, avec le sens de politique, compromis, ou même connivence avec des procédés violents.

Des nuances données à bon nombre de ces sens se rattachent à celui de la conduite des affaires de ce monde par Dieu. Ainsi est-il déclaré dans les *Homélies clémentines* (2, 36) qu'un homme qui comprend comment le monde est réglé par la providentielle bonté de Dieu n'est pas troublé quand surviennent les adversités, puisque les événements se produisent pour son bien, sous l'économie de Celui qui les régit. « Si l'on prétend alors, dit Clément *(Strom.,* i, ig, g4, 1), que les Grecs exprimaient par hasard certains aspects véritables de la philosophie, ce hasard dépendait de l'économie divine; car la présente controverse n'amènera personne à déifier le Hasard. » Méthode proclame *(De autex..* 2, 8) qu'il existe « une économie et une puissance » que nous ferions même bien d'appeler Dieu. Eunomius, le super-arien, unit économie et providence universelle *(Lib. apol.,* 27).

L'économie divine peut, en particulier, se manifester sous la forme d'intervention providentielle. Origène *(De princ.,* 3, 1, 14) parle de l'économie de Pharaon par Dieu au moment de l'Exode. Chez Maxime le Confesseur, économie prend typiquement l'une des trois formes dans lesquelles il voit l'expression de la volonté divine : « Nous devons admettre trois volontés de Dieu : celle de dessein (ευδοκια); celle d'économie et celle de consentement (ou concession) » *(Quaest. et dub.,* 20). Il donne pour exemple de la première la vocation d'Abraham, de la seconde l'organisation de la vie de Joseph en vue de la conclusion prévue de sa carrière, et de la troisième les épreuves du patriarche Job. Mais l'économie divine se manifeste tout aussi clairement sous forme de loi naturelle ou spirituelle que dans les vies humaines. Les économies de Dieu et les changements de saisons sont reliés entre eux par l'auteur de l'Êpître à Diognète (4, 5). Clément assure que priver l'enfant de l'économie du lait mater-

nel, c'est déshonorer la nature (*Strom.*, 2, 18, ga, 2); et encore (*ibid.*, *h*, 2.3, 148, 2) que l'économie créée est bonne et que toutes choses sont disposées harmonieusement. Origènc (*C. Cels.*, 5, 16) parle de ceux qui ont été créés à l'image de Dieu, mais dont la vie opposée à sa volonté, nécessitera pour leur châtiment l'économie de la peine du feu. Et de même Chrysostome (*Ep.*, ia5) remarque que l'économie du Maître, comme il ressort de]a parabole du riche et de Lazare, consiste en ce qu'il a organisé respectivement la punition des impies et le repos des justes. Pour l'auteur de la lettre à Teno et Serena (pseudo-Justin, 12), l'usage normal de l'alcool est une économie. L'ivrogne ressemble à un artisan qui, au lieu de façonner du fer pour le transformer en faucille utile ou en quelque autre outil agricole, en fait une arme offensive et pervertit l'économie de Dieu.

Mais économie exprime avant tout la dispensation contractuelle de la grâce. Ignace (*Ad Eph.*, 20, 1) annonce qu'il s'efforcera de démontrer, dans un autre traité, l'économie concernant Jésus-Christ, le nouvel Homme. Clément (*Strom.*, 3, 17, io3, 3), discutant les attaques lancées contre le mariage par de faux ascètes, demande comment l'économie organisée par l'Églisc pourrait s'accomplir sans participation du corps. Les Juifs, remarque Origène (*C. Cels.*, 5, 5o) ont eu autrefois sur les autres hommes l'avantage d'une faveur spéciale, mais cette économie et cette grâce ont été transférées aux chrétiens. Grégoire de Nysse (in *Cant, proem.*) parle de l'économie concernant les pactes. Cyrille (sur *Hab.*, 563 D) proclame que le but du prophète est de montrer la supériorité de la seconde économie sur l'ancienne. Dans ces textes, économie signifie simplement faveur ou pacte.

Le traitement de la question serait incomplet si l'on ne mentionnait les cas où « économie » s'applique à la manifestation de la miséricorde divine ou à une intervention spéciale. Justin (*Dial.*, 107, 3) qualifie d'économie la croissance du lierre destiné à protéger Jouas de la chaleur. Selon la lettre des églises de Vienne et Lyon (ap. Eus., *H. e.*, 5, 1, 3a), ce fut une grande économie de Dieu que de faire maintenir en prison comme malfaiteurs les apostats qui avaient abjuré après leur arrestation, renforçant ainsi la constance des confesseurs. Denys d'Alexandrie (ap. Eus., *H. e.*, 7, n, 2) découvre une économie divine de ce genre dans le cours pris par son procès devant le préfet-légat. Les Actes de Xantippe et Polyxème (3i) emploient la for-

mule : « Voilà que, par économie de Dieu, ils rencontrèrent un ânier. » Eusèbe (H. e., 2, 1, i3) déclare que c'est une économie qui guida l'eunuque depuis l'Ethiopie jusqu'à Philippe. Ailleurs *(ibid.,* 2, 2, 6), il remarque : « La divine Providence lui mit ceci par économie dans l'esprit »; et ailleurs *(Mart. Pol.,* 11, 28), il attribue à une économie de la Providence divine le fait que les corps de certains martyrs n'aient pas été dévorés par les fauves, mais préservés pour être ensevelis chrétiennement. Selon Cyrille de Jérusalem *(Cat.,* i5, 4), les apôtres étaient poussés à interroger le Seigneur par suite d'un dessein divin, conforme à l'économie. Epiphane, jouant de façon plutôt caustique sur le mot mania *(Haer,* 78, 3), dit que les Manichéens ont reçu ce nom par une juste économie de Dieu. Il y a moins de satire, mais un sens aussi profond de la divine Providence dans l'attribution, par Grégoire de Nazianze, des souffrances endurées à une économie et non à une méchanceté *(Or.,* i4, 19), ou dans la remarque de Diodore de Tarse (sur Exode, iv, 24) que Dieu entendait effrayer Moïse et le fit autant qu'il était nécessaire à son économie. De même, Chrysostome regardait la conversion de saint Paul comme une économie (sur Éph., vi, 2) et déclare (sur Mat., ix, 3) que Dieu a coutume de réaliser ses propres économies, même au moyen de l'action de ses adversaires. Les moines du désert avaient une compréhension aussi vive que les Pères de cette intervention dans les détails et de ce contrôle général des événements. « Dieu nous a fait cette économie, dit l'un d'eux, dans les *Apophtegmata patrum (Abb. Mac.,* 2), que nous ne gelions pas en hiver et que la chaleur ne nous accable pas en été. » Un autre dit *(ibid., Eul. presb.)* : « Cela tomba en poussière par économie. » Jean Moschus *(Prat, spir.,* 83) remarque : « Le vieillard vint en ces contrées par économie. » On reconnaissait la main de Dieu dans les moindres choses comme dans les plus graves.

A côté du sens général de faveur ou grâce, économie est employé aussi dans le cas d'opération sacramentelle particulière. Origène parle (sur Jér., xvi, 5) de la rémission des péchés et de l'économie de la régénération par l'eau; Grégoire de Nysse *(Or. Cat.,* 34), de l'invocation qui précède l'économie divine et du fait que la vertu du sacrement dépend de la disposition du cœur de celui qui approche l'économie *(ibid.,* 3g). Dans Epiphane, l'économie est employée pour désigner le service eucharistique,

exactement comme on emploie en anglais : célébration ou le sacrement. Il ajoute ordinairement à ce litre, pour le distinguer, le mot d'adoration ou culte.

Ainsi *(Haer.,* 7.5, 3) l'évêque et le prêtre accomplissent également l'économie du culte; en certains endroits, la célébration de l'économie, dit-il, en inversant l'ordre et la dépendance des termes, a lieu le cinquième jour *(Exp. fid.,* 22) et l'on fait mémoire des disparus par des prières, adorations et économies *(ibid.,* a3).

Mais, plus souvent encore, économie traduit prophétie et révélation. Certaines économies de grands mystères ont été accomplies, par exemple l'économie et la révélation faites par les mariages de Jacob (Justin, *Dial.,* i34, 2) qui préfiguraient les rapports du Christ avec la synagogue et l'Église. Irénée *(Haer., h,* 3i, 1) observe qu'une économie fut aussi accomplie par Lot, à son insu, et que, par ses rapports avec ses filles, étaient prédites les deux synagogues. Origène soutient *(De princ.,* 4, 2, 2) que les divines Écritures révèlent les économies mystiques, et remarque en outre (sur Jér., xvm, 6) que lorsque la divine économie s'applique à des concepts humains, elle met une expression humaine dans l'esprit, la méthode et la langue. « Personne, dit Théophile (Ad *Aut.,* 2, 12), n'est capable d'exprimer dignement le sens complet et l'économie du récit de la création, »

On en a dit assez pour indiquer jusqu'à quel point les Pères grecs reconnaissaient, en principe et en détail, l'activité providentielle de Dieu dans la nature, l'histoire humaine et le domaine de la grâce. Ajoutons seulement que la suprême marque de l'économie divine, que ce soit au sens de faveur, de condescendance ou de providence spéciale, a été donnée par l'incarnation. C'est d'ailleurs le terme *oekonomia,* sans aucun adjectif verbal, qui, à dater du IIΓ siècle, lui est appliqué par les Pères.

Le monde passait alors pour avoir à la fois un fondement et un gouvernement spirituels. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que les Pères aient reconnu en lui l'existence de forces spirituelles secondaires, en dehors de l'Être suprême lui-même, qui pouvaient être bonnes ou mauvaises, correspondant aux mouvements de progrès ou de régression constatés dans le monde. Ces forces avaient une signification cosmique plus prononcée que n'en avaient les anges de la tradition juive; elles méritaient donc un titre plus général. L'appellation : puissances, ou δυνάμει ,

permettait de les définir. « Les puissances de Satan, dit Ignace (Ad *Eph.*, i3, i) sont détruites par la prière en commun. » Justin parle *(Dial.,* ia5, 4) de la puissance appelée aussi Serpent et Satan. La superstition astrologique apparut avec certains gnostiques. Les étoiles et les puissances sont mentionnées chez Clément *(Exc. Theod.,* 71, 2) comme bénéfiques et maléfiques, droites ou gauches; le destin, dit le même document (69, 1), est un composé de nombreuses puissances différentes. Clément lui-même *(Strom.,* 6, 16, 148, 2) mentionne les éléments et les étoiles, c'est-à-dire les puissances directrices. Hegemonius (Act. *Arch.,* 7) parle de l'opinion selon laquelle le bon Père a émis une puissance appelée mère de la vie; tandis qu'Ëpiphane *(Index torn.,* 4; *Haer.,* 55) mentionne la doctrine faisant de Melchisédech une puissance et non un simple homme.

Le mot était évidemment employé pour les anges. Ainsi dans le *Mart. Pol.* (14, 1) : « le Dieu des anges, des puissances et de toute la création »; et Justin *(Dial.,* 85, 4) : « anges et puissances », ou encore *(ibid.,* 85, 1) : le Seigneur des puissances, équivalent de Seigneur Sabaoth, comme le note aussi Origène *(C. Cels.,* 5, 45). Le Sacramentaire de Sérapion (1, 3) prie Dieu qu'il veuille envoyer les puissances angéliques. Chrysostome utilise le terme au sens collectif (sur I Tim., xv, 4) pour l'ensemble du pouvoir angélique. Origène semble aussi envisager l'existence d'êtres spirituels inférieurs (sur Jos., hom. 20, 1, cité *Philocal.,* 12, 1) : il y a en nous une armée de puissances auxquelles nos corps et nos âmes ont été livrés. Le même auteur *(De princ.,* 1, 4, 3) parle de Dieu lui-même comme d'une puissance bénéfique et créatrice, fait qui souligne le lien étroit entre les forces spirituelles subsidiaires et le Dirigeant suprême de l'univers et qui indique la similitude des fonctions qu'elles partageaient avec lui. Athénagore dit *(Suppl.,* 1) : « Du fait que nous affirmons l'existence de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, unis en puissance, nous concevons l'existence d'autres puissances opérant dans et par la matière; il en est une, en particulier, qui s'oppose à Dieu, bien qu'il l'ait créée comme les autres anges et lui eût confié le contrôle de la matière et de ses formes. Car Dieu fit les anges pour exercer la providence sur les choses ordonnées par lui, afin que fût maintenue sur toute chose une providence universelle et générale qu'il exerçait lui-même, tandis que les anges en exerçaient une particulière, selon leurs attributions, dans leurs sphè-

res respectives. Certains de ces anges sont demeurés à leur poste; d'autres ont violé à la fois la charte de vérité et son application. » Eusèbe (*Dem. ev.*, 10, 8, 78, 90) fait une description sinistre des différents genres de puissances infernales.

Les puissances subsidiaires étaient appelées « esprit » comme Dieu. Hermas parle (Sim., 9, 1, 1) du saint esprit qui lui a parlé. Origène (sur saint Jean, 2, 31, 189) cite un écrit juif apocryphe intitulé *Prière de Joseph*, dans lequel un être portant le nom de Jacob prétend être un ange de Dieu et un esprit premier. Eusèbe (*Dem. ev.*, 6, 15, 12) parle de montagnes mystiques pleines de puissances divines et de saints esprits. Les démons n'étaient pas moins esprits que les anges. Justin (*Dial.*, 76, 6) déclare que les chrétiens soutiennent que démons et mauvais esprits étaient soumis au fidèle, grâce à l'exorcisme, et Irénée parle (*Haer.*, 1,9, 5) de divers esprits de tromperie qui inspiraient les païens; tandis que Chrysostome (sur Mat., xliii, 3) identifie avec mépris les faux prophètes, rendus déments et furieux par la puissance des esprits mauvais, ou « pneumatophore » ou « homme que possède l'esprit » d'Osée (ix, 7).

« Esprit » est le terme par lequel on exprimait l'être surnaturel. De même, l'action surnaturelle était exprimée par le terme *eneryeia* ou énergie. Ce dernier, comme le premier, était en conséquence associé à l'action des forces surnaturelles mineures, particulièrement à propos de l'effusion de cette émanation spirituelle, nommée « inspiration » lorsqu'elle vient de Dieu et « possession » lorsqu'elle est d'origine démoniaque. Justin (*Apol.*, 1, 60, 3) parle, de l'inspiration et de l'énergie attribuables à l'influence de Dieu. Origène (C. *Cels.*, 2, 51) soutient la nécessité d'admettre que certains événements de la vie humaine se produisent sous l'opération de l'énergie divine, à moins que l'on ne soit résolu à nier entièrement toute causalité surnaturelle. Les *Constitutions apostoliques* (5, 20, 4) attribuent une origine identique aux événements de la Pentecôte : « Nous avons été remplis de son énergie et avons parlé avec des langues nouvelles. » Il est dit dans le même ouvrage (8, 1, 3) que le bénéfice de l'exorcisme n'enrichit pas l'exorciste, mais ceux qui sont ainsi purifiés grâce à l'énergie du Christ. Et Théodore! parle de même (sur Jér., xxxTT, 1) de la réception de l'énergie prophétique.

Mais « énergie » est encore plus couramment employé pour dépeindre l'activité des démons. Justin (*Apol.*, 1, *ldi*, 12) dit que

la mort a été prononcée contre ceux qui lisent les livres prophétiques, par l'énergie des démons. C'est cette même énergie qui a persécuté des hommes de bien tels que Socrate *(ibid.,* 2, 7, 3). Clément *(Quis dives,* 25, 3) reprend l'accusation attribuant la persécution des fidèles à l'énergie diabolique. Origène (C. *Cels.,* 4, 32) attribue l'hostilité des gouvernements et des peuples envers le christianisme à l'énergie mauvaise et déraisonnable des démons. Eusèbe *(Laud. Const.,* i3, g) dit que les nations ont été plongées dans la folie par l'énergie démoniaque. Le pouvoir de Simon le Magicien provenait de l'art magique et de l'énergie des démons, selon les *Constitutions apostoliques* (6, 9, 2).

« L'énergie des démons est une chaîne détestable et pesante », observe Chrysostome *(Inc. dei nat., ix,* 4) non sans raison, puisqu'il partage la conviction générale dans le monde antique que cette vie est un champ de bataille où s'affrontent forces spirituelles et facteurs surnaturels. L'humanité, du moins l'humanité chrétienne, devait combattre les manifestations de l'influence surnaturelle, aussi bien dans la sphère de l'action morale que physique. Les manifestations du désordre dans le domaine de la nature étaient dues aux mouvements démoniaques et aux énergies de l'esprit ennemi (Athénagore, *Suppl.,* 25, 3); les étoiles même réalisaient leurs énergies (Clément, *Ecl. proph.,* 55, 2). Dans des incantations égyptiennes, les noms des patriarches hébreux étaient employés pour évoquer une énergie (Origène, *C. Cels.,* i, 22); et un infortuné dont le visage avait été retourné devait ce traitement, d'après les *Apophtegmata patrum (Poemen,* 7), « à l'énergie ». Il est bien connu que ceux que l'on tenait pour possédés par une influence démoniaque étaient appelés en langage technique « énergumènes » (ἐνεργούμενοι).

Dans ces conditions, on comprend aisément pourquoi les faux dieux païens n'étaient ordinairement pas rejetés comme non existants, mais pris, avec quelque qualificatif, comme des êtres inférieurs dotés de propensions mauvaises. Tatien (Ad *Graec.,* 21, 2) proteste contre la mode des allégories mythiques et des dieux dont elles parlaient. Ou bien ceux-ci sont des démons et, s'ils ont bien le caractère que leur attribuent les mythes, ils sont mauvais; ou bien, s'ils se réduisent à des facteurs physiques, ils ne sont pas tels qu'on les dépeint. Athanase dit *(De Incarn.,* i5) que les païens cherchaient Dieu dans la création naturelle et le monde des sens et se forgeaient des dieux avec des mortels et des

démons. Il est fréquemment question de l'absurdité consistant à déifier des hommes, mais non moins fréquente est l'accusation contre les païens d'avoir déifié des forces surnaturelles plus puissantes et d'un caractère beaucoup moins admirable que des rois ou des héros. La prédominance de la croyance en un fondement surnaturel du monde peut être mesurée d'après la déchéance du mot Dieu, qui a permis non seulement d'attribuer couramment ce titre à des divinités païennes, mais de l'étendre aux émanations évolutionnistes de l'imagination gnostique (Irénée, *Haer.*, i, 8, 5; Hipp., *Rej.*, 5, 7, 3o). C'est aussi ce qui permit à Arius de dire (*Thalia*, ap. Ath., *De Syn.*, i5) que le Fils, bien que n'ayant pas d'être, car il existait par la volonté du Père, était « dieu monogène » et qu'étant un dieu puissant, il loue selon ses moyens celui qui lui est supérieur. Un tel langage était essentiellement polythéiste.

Le mot Dieu, en fait, finit par s'appliquer en un certain sens à des hommes qui, possédant en leur nature un certain côté spirituel, s'élevaient par là dans la hiérarchie des êtres surnaturels. Ce résultat fut atteint de deux côtés différents. En premier lieu, certains textes de l'Ancien Testament paraissaient attribuer la divinité à des hommes, et les Pères étaient avant tout des relateurs de l'autorité de la Bible. Le principal de ces textes était le psaume xlix, l (lxx) : « Dieu, Seigneur des dieux, a parlé », avec le psaume i.xxxi, l et 6 (lxx) : « Dieu a siégé dans l'assemblée des dieux. » « J'ai dit : Vous êtes dieux et tous fils du Très-Haut. » Il y en avait d'autres et l'on éprouvait quelque incerti**tude sur l'interprétation, hommes ou anges, qu'il fallait donner** des auteurs de l'Ancien Testament. Mais, en nombre de cas, les Pères soutiennent soit qu'il s'agit de toute l'humanité, en tant qu'enfants du Très-Haut, ou du moins de certaines catégories d'hommes ayant exercé des fonctions quasi divines, telles celles de législateur ou de juge.

En second lieu, une tradition sotériologique vivace enseignait que la destinée de l'homme était de devenir semblable à Dieu, et même d'être déifié. Ainsi, Origène (*Comm. in Pss.*, frag. 1) cite une définition de Dieu par l'auteur stoïcien Hérophile : « être immortel raisonnable ». D'après cette définition, toute âme raisonnable est dieu. Si, comme certains critiques le croient, il faut particulariser davantage en ajoutant le qualificatif « indépendant », les âmes humaines ne sont pas dieux tant qu elles

sont circonscrites par le corps, mais le seront lorsqu'elles seront délivrées de ces limitations. Une telle doctrine avait de grandes affinités avec la pensée patristique. Ainsi Justin (pseudo-) observe que le pouvoir de Dieu entraîne les mortels vers l'immortalité 'et les humains vers la divinité (Or. *ad Gent.,* 5, que l'on croit être du IIe siècle). Irénée *(Haer.,* 3, 19, 1), parlant de ceux qui voudraient empêcher l'homme de s'élever vers Dieu, se contente de proclamer que le Verbe s'est fait homme afin que l'homme pût devenir fils de Dieu. Mais Clément et Origène vont plus loin, le premier observant *(Strom.,* 6, i4, n3, 3) que l'âme, recevant la puissance du Seigneur, s'étudie à être dieu (jamais une telle âme n'est séparée de Dieu), tandis que le second (sur saint Jean, 2, 3, 19) déclare non seulement qu'en dehors du vrai Dieu, beaucoup deviennent dieux par participation à Dieu, mais encore *(ibid.,* 20, 29, 266) suggère que nous devrions fuir de toutes nos forces la condition humaine et nous hâter de devenir dieux. « Fils et dieux, en raison de la présence du Verbe en nous », telle est la phrase adoptée par Athanase *(C. Ar.,* 3, 25). Basile parle de demeurer en Dieu, d'être fait pareil à Dieu et, au sommet le plus élevé de l'aspiration, de devenir dieu (De *Spir. sanct.,* 23). Grégoire de Nazianze *(Or.,* 29, ig) déploie toute sa rhétorique pour aboutir à : « Puissé-je devenir dieu dans la même mesure qu'il est devenu homme! » Cyrille rappelle prudemment les homes nécessaires que doit comporter pareille phraséologie lorsqu'il remarque que nous avons été appelés dieux par grâce *(De Trin., Dial.,* 4, 5ao C) et qu'en nous accordant ce nom Dieu ne nous a pas élevés jusqu'à une sphère supérieure à notre nature *(ibid.,* E).

Il faut se rappeler que toutes ces expressions de déification de l'homme sont purement relatives. Elles expriment le fait que l'homme possède une nature essentiellement spirituelle et ressemblant dans cette mesure à l'être de Dieu; qu'il est, en outre, capable de parvenir à une union réelle avec Dieu, en vertu d'une affinité provenant à la fois de la nature et de la grâce. Les Pères auraient pu dire : l'homme est un animal surnaturel. En un certain sens, sa destinée est d'être absorbé en Dieu. Mais tous les Pères auraient rejeté avec indignation toute hypothèse d'une augmentation quelconque procurée à la divinité par l'union des hommes à Dieu. S'ils parlaient de l'inférieur dans les termes utilisés pour le supérieur, ils ne supprimaient pas la distinc-

tion entre eux. Dieu n'est pas seulement son propre maître; il possède aussi toutes les qualités positives qui manquent à l'homme, ce qui s'exprime en ajoutant un préfixe négatif aux attributs habituels de l'humanité. De plus, dans la mesure où l'humanité possède des lueurs fragmentaires de Dieu, elles sont aussi loin que possible d'atteindre la quantité et la perfection propres à la divinité. C'est en Dieu seul que se trouvent pouvoir réel et liberté, plénitude de lumière, esprit idéal et archétype. Jamais un pont ne franchit l'abîme qui sépare le Créateur de la créature. Bien que, dans la personne du Christ, la nature humaine ait été élevée jusqu'au trône de Dieu, en vertu de son caractère divin, l'humanité en général ne peut cependant prétendre qu'au genre de divinité accessible à sa capacité, par l'union avec l'humanité divine. La vie de Dieu est la vie éternelle. Les hommes peuvent parvenir à partager ses manifestations et ses activités, mais uniquement par grâce, jamais de droit. L'homme demeure un être créé; seul Dieu est *agenetos.*

CHAPITRE IV

LA SAINTE TRIADE

Dès le premier instant de réflexion théologiqne, il fut admis que Jésus-Christ était vrai Dieu, aussi bien que vrai Homme. A la fin du 11° siècle, les adoptiens, comme Théodotus l'Ancien et le Jeune, qui enseignaient que le Christ n'était qu'un homme, inspiré par le Saint-Esprit et déifié seulement après son Ascension, peuvent avoir eu des prédécesseurs théologiques en certaines sectes obscures. Le problème qu'avaient à résoudre les Pères n'était pas celui de la divinité du Christ; il s'agissait de savoir comment, à l'intérieur du système monothéiste hérité des Juifs, posé par la Bible et défendu obstinément contre les païens, il resterait possible de proclamer l'unité de Dieu tout en insistant sur la déité d'un être distinct de Dieu le Père.

Certaines des plus anciennes et des plus populaires expressions des auteurs chrétiens, à propos de Notre-Seigneur, sont si fortes qu'elles sont susceptibles de déviation théopaschite qui convertit la nature divine en sujet des expériences humaines du Christ. Les plus anciennes se trouvent chez Clément de Rome avant la fin du Ier siècle, et bien qu'il ne soit pas impossible de les interpréter de manière à éviter le sens de « souffrances de Dieu », il n'empêche que ce soit le sens normal, ainsi que l'admet Lightfoot. Clément écrivait (ad Cor., i, 2, 1) : « Vous étiez tous humbles en esprit... plus heureux de donner que de recevoir, satisfaits des dons de Dieu et, observant ses paroles, vous les conserviez soigneusement en vos cœurs, et ses souffrances étaient devant vos yeux. » Il est possible que « ses » paroles et « ses » souffrances se rattachent au souvenir de la tradition relative au Christ, tirée du discours de saint Paul dans les Actes, et soient

distinctes de la mention faite des dons de « Dieu ». Il serait donc peu sage d'attacher trop d'importance à ce seul exemple qui tire la sienne de son ancienneté.

Mais on pourrait multiplier d'autres exemples, d'une époque à peine postérieure. Ignace, l'évêque-prophète d'Antioche, ouvre la route. « Notre-Seigneur Jésus-Christ fut conçu par Marie » (ad Eph., xvin, a), « par la volonté du Père et de Jésus-Christ notre Dieu » *(ibid., Proem.)',* « permettez-moi d'être un imitateur de la Passion de mon Dieu » (ad Rom., vi, 3). Tatien (Ad *Graec.,* i3, 3) parle du ministre de Dieu qui a souffert. Mcliton (Fr., 7, Goodspeed, p. 3io) dit que Dieu souffrit par la main d'Israël. Dans le petit *Labyrinthe* (ap. Eus.. *H. e.,* 5, 28, 11), nous lisons que notre Dieu et Seigneur compatissant, Jésus-Christ, ne voulut pas qu'un témoin de ses propres souffrances périt en dehors de l'Ëglise. Clément *Protrept.,* 10, to6, 4) s'écrie : « 0 homme, crois en l'Homme et Dieu, crois, ô homme, en le Dieu vivant qui a souffert et est glorifié. » Et encore *(Paed.,* 2, 3, 38, 1) : « Il leur lave les pieds, ceint d'un linge, le Dieu sans orgueil et le Maître du monde. »

On trouve naturellement des expressions analogues dans la littérature populaire des œuvres apocryphes où elles persistent plus longtemps que des auteurs plus réfléchis ou plus prudents. Ainsi, par exemple, dans Act. Thom., 69 : « L'apôtre du Christ, Dieu nouveau »; et Act. Phil., 74 : « Ayez pitié de moi, ô serviteur du Dieu crucifié »; ou Act. Andr. et Mat., 10 : « Il nous a prouvé qu'il est Dieu, ne pensez donc pas qu'il est homme. » La tradition chrétienne apporte ainsi une justification notable à l'attitude des monophysiles tardifs, tels que Pierre qui *(Theod. Lect. hae.,* 1, 20) anathématisait quiconque refusait d'admettre que Dieu avait été crucifié et ajoutait au trisagion les mots : « qui fut crucifié pour nous ». II est intéressant aussi de noter que Terlullien — beaucoup plus proche des modes d'expression de l Orient que les Pères latins postérieurs, et, contrairement à la plupart des théologiens latins, lisant le grec dans le texte· — employait fréquemment des phrases de ce genre. Lightfoot (sur Clément de Rome, ad Cor., 1, 2, 1) groupe les références tirées des écrits de Tertullien sur les souffrances de Dieu, le sang de Dieu, Dieu crucifié, Dieu mort, la chair de Dieu, les assassins de Dieu.

Des expressions moins rhétoriques sur la déité du Christ sont

courantes et complètent le tableau : « Il y a une personne physique, de chair et d'esprit, engendrée et non engendrée, Dieu dans l'homme » (Ignace, ad Eph., vu, 2). « Nous devons ainsi nous faire de Jésus-Christ l'idée de Dieu, de Juge des vivants et des morts » (Pseudo-Clément de Rome, ad Cor., 11, 1, 1). La Sagesse, qui parlait par la bouche de l'auteur du Livre des Proverbes, est le Dieu même, engendré par le Père de l'univers (Justin, *Dial.,* 61, 3). Josué n'a reçu Israël qu'en héritage temporaire, car il n'était pas Christ, le Dieu, ni le fils de Dieu (ibid., 113, 4). Tatien proteste qu'il est parfaitement sensé et raisonnable lorsqu'il déclare que Dieu est venu sous la forme humaine *(Ad Graec.,* 21, 1). Athénagore parle de « Dieu le Père et du Fils-Dieu » *(Suppl.,* 10, 3). Irénée appelle le Christ Jésus Notre-Seigneur, Dieu, Sauveur et Roi *(Haer.,* 1, 10, 1), et dit (ibid., 3, 6, 2) que personne d'autre n'est appelé Dieu, sinon le Dieu universel et son Fils Jésus-Christ. Hippolyte cite Rom., ix, 5 *(C. Noet.,* 6) : « Voici le Christ qui est Dieu au-dessus de toutes choses », et peut-être fait-il allusion un peu plus loin *(ibid.,* 17, *in fine)* à I Tim., ni, 16, lorsqu'il écrit : « Venant dans le monde, il s'est manifesté comme Dieu dans la chair. »

Ces formules n'étaient pas accidentelles; elles soulevaient même des protestations, comme dans les *Homélies clémentines* (16, i5) où l'on déclare que Notre-Seigneur n'a pas plus déclaré qu'il existait des dieux autres que le Créateur de toutes choses qu'il n'a annoncé que lui-même était Dieu, mais a justement béni celui qui l'appelait Fils de Dieu. Cependant, la tradition persista; Clément la conserva : « Ce Verbe lui-même s'est manifesté aux hommes, lui qui seul est en même temps Dieu et Homme » *(Protr.,* 1, 7, 1). « L'homme en qui réside le Verbe devient pareil à Dieu, il est la vraie Beauté, car il est aussi Dieu » (ὁ Θεὸ); « le secret est dévoilé : Dieu est en l'homme et l'homme est Dieu » *(Paed.,* 3, 1, 1, 5). Origène, dans son premier ouvrage spéculatif, déclare la même chose *(De Princ.,* 4, 1, 2) : « Si des faits annoncés avec une telle autorité se sont réalisés, cela montre que Dieu, réellement incarné, a exposé aux hommes les doctrines du salut. » Ou encore : « Le corps mortel et l'âme du Christ, par leur union et mélange avec lui, ont eu part à sa divinité et prirent la qualité de Dieu » *(C. Cels.,* 3, 4i)· Quelles que fussent les difficultés qu'il rencontrât pour expliquer le fait que le Christ était vraiment Dieu, Origène n'hésita pas à proclamer

le fait lui-même. Faire autrement eût été abandonner toute la ligne chrétienne traditionnelle. Comme le soutient ouvertement Grégoire le Thaumaturge *(Exp. fid.),* le Christ était Seigneur unique, unique sorti de l'unique, Dieu de Dieu, image et sceau de la divinité. Origène exprimait à sa manière personnelle la déité essentielle du Christ en l'appelant *agenetos* et premier-né de tout *genetos* (nature créée) (C. *Cels.,* 6, 17, *in fine).* On se rappelle *qu'agenetos* est le titre de la déité absolue.

Plus tard, au IVe siècle, la déité du Saint-Esprit fut établie, à la fois de façon moins explicite que celle du Christ et avec moins de critiques directes. Ce résultat fut dû, en grande partie, à ce que la question ne soulevait pas de problème spécial. Si la divinité n'était pas unitaire, il était aussi simple de concevoir trois Personnes que deux. Ainsi, la déité du Christ supporta-t-elle le poids des controverses trinitaires et l'on ne sentit aucune nécessité d'élargir la discussion. Historiquement, le règlement des problèmes relatifs au Père et au Fils se révéla susceptible de mener à une solution immédiate de toute la difficulté trinitaire. On en trouve, pour le IVe siècle, un bon exemple dans un passage déjà cité d'Apollinaire. Celui-ci y donne expressément ses raisons de considérer strictement la sainte Triade comme un seul Dieu, mais son explication ne porte, en fait, que sur les rapports entre le Père et le Fils; l'argumentation sur l'unité des deux Personnes s'applique en principe à l'unité des trois. Un exemple plus ancien du traitement de ce problème nous est fourni par Tertullien (exposé en détail au chapitre suivant) : en dépit de copieux développements sur la *trinitas,* c'est en fait sur l'unité et la distinction du Père et du Fils seulement que s'appuie une partie de l'argumentation. Des exemples de ce genre sont courants.

Il faut voir une autre raison du retard apporté à l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit dans la méthode nécessairement plus subjective adoptée pour traiter le sujet de sa personnalité. Le Christ était apparu sur la terre et s'était incorporé à l'histoire; mais le Saint-Esprit résidait à présent dans les cœurs chrétiens et exerçait une action historique. Le caractère de son action présente et intérieure ne pouvait apparaître à la conscience d'une manière aussi objective qu'avec le recul du temps. L'être transcendant de Dieu et son action créatrice se prêtent mieux à l'objectivité que sa présence immanente. C'est seulement lorsque les

hommes ont pu constater les résultats historiques de son action et les confronter avec leur propre expérience immédiate qu'ils ont éprouvé le besoin de remplacer par une formule comme : « Dieu le Saint-Esprit », celles de « Esprit saint de prophétie » ou « Esprit de Dieu », ou de déclarer explicitement que l'Esprit n'était pas seulement un don ou un instrument de la grâce, mais Celui même qui la donnait.

Théodore de Mopsueste remarque (sur Hag., 11, 5) que les auteurs de l'Ancien Testament ne connaissaient pas la personne propre du Saint-Esprit, mais exprimaient par « saint esprit » sa grâce ou son administration suprême. Ceci serait absolument faux des premiers auteurs chrétiens; il serait plus exact de dire qu'il fallut du temps pour parvenir à une claire définition du caractère qu'ils attribuaient à l'Esprit. Pour la plus grande part, leur doctrine du Saint-Esprit, quoique précise, est plutôt implicite que scientifiquement formulée.

Au sens le plus strict, le mot esprit lui-même implique, nous l'avons vu, le surnaturel; comme tel, il s'applique à Dieu et au Christ, dans sa nature divine. Un être appelé « l'Esprit » par excellence, et nettement distinct des autres esprits, ne pouvait manquer d'être rattaché à la déité, même sans les additions que reçoit habituellement son nom et qui le font connaître comme « Esprit divin » ou « Esprit de Dieu » ou « Esprit qui est saint ». « Saint » implique également, nous l'avons vu aussi, une étroite association avec Dieu. L'adoption du titre : Saint-Esprit, que l'on rencontre déjà chez Clément de Rome (ad Cor., 63, 2) pour ne rien dire du Nouveau Testament, indique donc, en tant que nom propre, que sa divinité est reconnue.

Cette impression est extrêmement renforcée par l'examen de l'action qui lui est attribuée. Il est l'agent divin de l'incarnation. Ignace dit (ad Eph., 7, 2), exprimant cette idée, que « le Christ est de Marie et de Dieu » et qu' « il fut conçu par économie par Marie, de la semence de David et du Saint-Esprit » (ibid., 18, 2. (Il serait intéressant, mais hasardeux, de rapprocher ceci de la description de Jésus « charnel et spirituel » (*ibid., y,* 2) : d'un côté sa Mère, de l'autre le Saint-Esprit, quel autre procédé pouvait mieux rendre Jésus spirituel? Mais il s'agit en réalité du *pneuma* divin propre de Jésus.) Ailleurs, Ignace fait prendre place au Saint-Esprit à côté de Notre-Seigneur dans l'œuvre divine de la rédemption : « Comme les pierres du sanctuaire

préparées à l'avance pour l'édifice de Dieu le Père furent élevées par le mécanisme de Jésus-Christ, c'est-à-dire par la Croix — utilisant pour câble l'Esprit qui est saint; ainsi votre foi est le treuil qui met en mouvement l'action de la grâce (ad Eph., 9, 1). Ainsi, le Saint-Esprit est conçu comme l'agent divin enchaînant les uns aux autres et l'œuvre rédemptrice du Christ réalisée une fois pour toutes au Calvaire et les âmes individuelles, si éloignées soient-elles de la Palestine du Ier siècle, dans le temps et dans l'espace. La sanctification est son domaine propre. Si un homme est patient, « le saint esprit qui réside en lui » sera pur et ne sera pas obscurci par un autre esprit mauvais; jouissant d'un large espace, il se réjouira d'habiter là et de servir Dieu dans la joie; mais s'il survient quelque colère, le saint esprit est resserré, n'a plus de place pure et cherche à se retirer, n'ayant plus où servir le Seigneur; car le Seigneur réside chez les patients, et le démon dans la colère (Hermas, *Mand.*, 5, 1, 2-3). Ce passage est particulièrement intéressant, du fait qu'il identifie si étroitement le « saint esprit » à l'âme du croyant et qu'il ne cherche pas à en conclure que cet esprit saint, si naïvement conçu, est l'équivalent de la présence personnelle de Dieu dans l'âme humaine; il est clair cependant que l'action décrite est celle de la sanctification divine, que nul autre que Dieu ne peut entreprendre.

Chez Tatien reparaît une étroite identification de l'Esprit divin avec l'âme humaine, mais il s'y ajoute une déclaration précise sur son caractère et sa personnalité divins. « L'âme dévote, dit-il *(Ad Graec.,* i3, 2), arrive à s'unir à l'Esprit divin et s'élève vers les régions où l'Esprit la conduit. » A l'origine, l'Esprit était le compagnon, le cohabitant de l'âme, mais il l'a quittée lorsqu'elle refusa de le suivre. Il s'ensuit *(ibid.,* i3, 3) que l'Esprit de Dieu n'est pas présent en tous les hommes, mais descend sur ceux dont la vie est vertueuse; les âmes soumises à la Sagesse attirent à elles l'Esprit comme leur étant apparenté, mais celles qui désobéissent à la Sagesse et renient le ministre du Dieu qui a souffert se révèlent ennemies de Dieu et non ses adoratrices. Cette doctrine individualiste est complétée par Irénée *(Haer.,* 3, 24, 1) qui écrit : « Nous tenons notre foi de l'Église et nous la gardons; notre foi se renouvelle elle-même grâce à l'Esprit de Dieu, tel un précieux dépôt dans un vase précieux, et renouvelle aussi le vase qui le contient. » Ce don de Dieu a été confié à l'Église; de

même que le souffle a été donné au premier homme afin que tous ses membres puissent le recevoir et être vivifiés, ainsi fut organisée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, l'ardeur incorruptible, la confirmation de notre foi, l'échelle de l'ascension vers Dieu. Dieu a mis dans l'Église des apôtres, des prophètes, des maîtres (cf. I Cor., χπ, 28) et tous les autres moyens d'action de l'Esprit. Là où se trouve l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et là où se trouve l'Esprit de Dieu, là se trouvent l'Église et toute grâce. Il écrit encore *{Haer.,* 5, 8, 1) que nous recevons déjà quelque portion de son Esprit, progressant vers la perfection et nous préparant à l'incorruptibilité, en nous habituant graduellement à recevoir et à défendre Dieu. Notre héritage met son ardeur en nous et nous rend dès maintenant « spirituels »; ce qui est mortel est absorbé par l'immortalité, non pas, cependant, par la disparition de la chair, mais par la communion avec l'Esprit. Quel sera donc alors l'effet de la grâce totale de l'Esprit? Il fera l'homme pareil à Dieu, conforme à son image et à sa ressemblance.

Irénée puisa sa doctrine dans le Nouveau Testament et élabora, à partir d'éléments purement scripturaires, une conception objective du Saint-Esprit et de son action, rattachée aux faits de l'expérience spirituelle chrétienne. Avant lui, cependant, l'objectivité était atteinte surtout grâce à l'inspiration scripturaire et à la prophétie chrétienne qui continuait la tradition prophétique de l'Ancien Testament. Ici encore, comme toujours, la première allusion était tirée de la Bible : « David lui-même a dit par le Saint-Esprit » est la forme sous laquelle Marc (xn, 36) rapporte la citation des psaumes par Notre-Seigneur et le prophète de l'Apocalypse « était dans l'Esprit au jour du Seigneur » *{Rev.,* i, 10). De même, quand Clément de Rome cite, par exemple, le Livre de Samuel (ad Cor., 1, i3, 1), il écrit : « Le Saint-Esprit a dit... », et ceci est typique de son attitude envers l'Écriture. Justin observe *{Apol.,* 1, 44, 1) que « le Saint-Esprit prophétique nous a enseigné ceci par Moïse »; et *{Dial.,* a5, 1) « comme le crie l'Esprit-Saint par Isaïe ». Athénagore a une vue précise de l'inspiration biblique : « Les prophètes ont émis le message qui leur était inspiré (& ἐνηργοῦντο) dans un état suréminent de leur conscience raisonnable, lorsqu'ils étaient mûs par l'Esprit, et l'Esprit se servait d'eux à la manière d'un flûtiste soufflant dans son instrument » *{Suppl.,* 9, 1).

Selon Clément de Home, les apôtres allaient de même prêchant l'Evangile dans la plénitude du Saint-Esprit et réservèrent les premiers fruits de leurs conversions pour en faire des évêques et des diacres, après les avoir éprouvés par l'Espril (ad Cor., i, /|2, 4). Les directives que lui-même donnait aux Corinthiens révoltés sont d'une inspiration analogue : « Obéissez à ce que nous vous écrivons par le Saint-Esprit » *(ibid.,* 63, 2). Dans la *Didachè,* c'est « dans l'Esprit » qu'un prophète ou bien s'exprime ou dirige les préparatifs d'un banquet (11, 7, 11, g). Ignace, le champion de l'épiscopat monarchique, est un prophète typique; il ne discute pas, mais tranche; ainsi *(Ad Philad.,* 7, 1) : « Bien que certains cherchent à m'égarer selon la chair, cependant l'Esprit ne dévie pas, car il vient de Dieu... J'ai crié d'une voix forte, avec la voix de Dieu : Rendez hommage à l'évêque. » « Celui dans les chaînes duquel je me trouve m'est témoin que je ne savais pas cela par la chair humaine, mais que c'est l'Esprit qui proclamait : Ne faites rien sans l'évêque » *(ibid.,* 7, 2).

Ignace n'avait pas lancé cet appel à l'obéissance canonique en prévision de la naissance de quelque schisme, mais sous l'inspiration directe du Saint-Esprit, semble-t-il, à son avis, comme si lui aussi avait été une flûte animée par le souille divin. Hermas souligne aussi le caractère direct de l'inspiration. 11 attaque la coutume de consulter les faux prophètes qui ne délivrent leur message qu'après s'être livrés à des recherches. Aucun esprit donné par Dieu, dit-il *(Mand.,* n, 5) n'a besoin de délibérer, mais il possède la puissance de la deité et s'exprime spontanément sur toutes choses, car il vient d'en-haut, de la puissance du divin Esprit. Ainsi, de l'avis d'Hermas, l'inspiration qui s'empare d'un véritable prophète représente directement le Saint-Esprit et agit de façon immédiate et avec autorité. La prophétie fut l'un des traits de l'action personnelle de l'Esprit que l'intelligence chrétienne saisit, dès le début, de manière concrète et bien tranchée, en partie, sans doute, parce que la possession de dons prophétiques était un don exceptionnellement frappant, mais surtout parce qu'elle avait un fondement historique reconnu dans les écrits de l'Ancien Testament, ce qui permettait à Justin de déclarer *(Dial.,* Z19, 3) que l'Esprit de Dieu qui avait résidé en Elie reparut chez Jean-Baptiste, le héraut de la première manifestation du Christ.

Mais il ne faut absolument pas conclure que l'essentiel de la pensée primitive chrétienne au sujet du Saint-Esprit se bornait aux idées exprimées à propos de ses opérations. C'est un fait certain que les premiers auteurs s'occupent, bien ou mal, clairement ou non, de la question de sa déité essentielle. Si loin que puissent aller, d'un autre côté, leurs déclarations suggérant sa subordination ou le rapprochement de son être avec des forces créées ou impersonnelles, ils n'en tirent pas moins, en fait, une ligne très nette entre l'Esprit et toutes les créatures. En pratique, lorsqu'une distinction est marquée entre ce qui appartient à la déité et ce qui est de la création, la ligne est tirée en dessous de la triade des entités divines et non pas d'une dyade. L'expression de la divinité est triple. Le Saint-Esprit peut ne pas être appelé Dieu directement, mais il est hors de doute qu'il se trouve du côté de la ligne frontière occupée par la divinité.

« Pourquoi ce désaccord? dit Clément de Rome aux Corinthiens (ad Cor., 1, Zj6› 6)· Un Dieu, un Christ et un Esprit de grâce ne sont-ils pas répandus sur nous, et notre vocation n'est-elle pas dans le Christ? » Et il les exhorte à la confiance en disant *(ibid.,* 1, 58, 2) : « De la vie de Dieu vient le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit qui est saint, foi et espérance des élus. » La triple formule baptismale donnée dans l'Évangile selon saint Matthieu reparaît déjà dans la *Didachè (η,* i), quelle que puisse être la date exacte de ce document embarrassant et discuté. Ignace prie ses lecteurs *(Magn..,* i3, 1) d'être fermes dans les commandements du Seigneur et des apôtres, afin de pouvoir progresser en tout ce qu'ils font selon la chair et l'esprit, par la foi et l'amour, dans le Fils, le Père et l'Esprit, au commencement et à la fin.

Justin, au cours de *VApologie,* emploie trois fois une formule triadique. Réfutant la ridicule accusation d'athéisme lancée contre la communauté chrétienne, il observe non seulement que les chrétiens reconnaissent le Créateur de l'univers par des formules d'adoration tout à fait appropriées, mais encore qu'ils reconnaissent pour le Fils du vrai Dieu, et lui donnent le second rang, ce Jésus-Christ qui leur enseigna leur culte et l'Évangile — car c'est pour cet objet précis qu'il était né — et qu'ils mettent en troisième position l'Esprit prophétique. Et il justifie en outre les raisons pour lesquelles les chrétiens honorent ces deux derniers *(Apol.,* i, i3, 3). Il faut noter que cette insistance sur l'honneur

dû à l'Esprit comme au Fils est une réponse à l'accusation d'athéisme. Cela implique très nettement que la triade ainsi formée totalisait tout ou tous objets divins qu'honoraient les chrétiens; pris en lui-même, l'argument était beaucoup mieux calculé pour faire penser aux païens que les chrétiens étaient trithéistes que pour faire supposer qu'ils étaient unitariens ou binitariens. Plus loin *(ibid.,* 61, 10, i3), Justin décrit le rite baptismal. Nul n'oserait donner un nom au Dieu ineffable, c'est pourquoi on l'invoque sous le titre de Père; le néophyte est lavé au nom de Jésus-Christ et aussi du Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes ce qui concernait Jésus. Une fois de plus *(ibid.,* 65, 3), décrivant l'autre grand rite sacramentel : l'Eucharistie, il dit que le célébrant, prenant le pain et le vin préparés qu'on lui présente, rend hommage et gloire au Père universel, au nom du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi, dans le rite d'initiation comme dans le culte liturgique, figure la même triade divine que dans la doctrine abstraite.

Athénagore a élargi le sujet plus qu'aucun des premiers apologistes. Il affirme que la place du Saint-Esprit est celle du pouvoir immanent dans la création. Dieu a créé toutes choses par son Verbe et leur conserve l'existence par l'Esprit émané de lui *(Suppl.,* 6, 3). Il insiste également sur le caractère divin du rôle de l'Esprit dans l'inspiration biblique. Le Saint-Esprit qui a inspiré les déclarations prophétiques, nous soutenons qu'il est un effluve de Dieu, dit-il *(ibid.,* io, 3); émanant de lui et lui faisant retour comme un rayon de soleil. Il est donc vraiment fantastique d'accuser d'athéisme des gens qui reconnaissent Dieu le Père, et un Fils divin et un Saint-Esprit, et proclament à la fois leur puissance unifiée et leur rang distinctif.

Observons en passant que cette unité de la triade est d'autant plus remarquable chez Athénagore que celui-ci pousse l'élargissement de son système théistique jusqu'à l'inclusion d'anges et de ministres chargés de la surveillance de l'univers, mais expressément distincts de la Divinité suprême. Il revient à l'unité de la triade *(ibid* , 12, 2) en proclamant « la révélation du vrai Dieu et du Verbe venu de lui, l'unité du Fils et du Père, la communauté entre le Père, le Fils et l'Esprit, l'unité dans leur dénombrement et leur distinction malgré l'unité, Esprit, Fils et Père. » Et une fois de plus *(ibid.,* 3.4, 1, 2), il traite la question : il énumère Dieu et le Fils, son Verbe, et le Saint-Esprit. Le Père,

le Fils, l'Esprit sont unis dans la puissance, car le Fils est Intelligence, Verbe et Sagesse du Père, et l'Esprit est un effluve comme la lumière du feu. Et, ici encore, il continue en distinguant de cette triade première une armée « d'autres puissances » chargées de la nature matérielle. Le mot précis de triade n'est pas encore utilisé, mais le sens ne fait aucun doute.

Chez deux Pères, Irénée en Occident et Théophile en Orient, on observe une tentative de définir la doctrine relative au Saint-Esprit, en l'identifiant à la Sagesse de l'Ancien Testament, de la même façon que le Christ était identifié à la Parole. Il est assez étrange que cet essai ait été tenté, presque au même moment (tous deux semblent avoir écrit pendant la neuvième décade du IIe siècle), par deux auteurs aussi éloignés l'un de l'autre et que, dans aucun des deux cas, l'hypothèse ne paraisse avoir été examinée plus avant.

Selon le psaume xxxit (33), 6 : « Les cieux ont été affermis par sa parole et tout leur pouvoir par son esprit. » Et selon Proverbes, ni, 19 : « Dieu a posé les fondements de la terre par la sagesse et stabilisé les cieux par la prudence. » Théophile considère que Verbe et Raison se rapportent au Fils et que la Sagesse représente l'Esprit, et résume l'acte de la création par cette formule : « Dieu fit toutes choses par son Verbe et sa Sagesse », et l'œuvre de la rédemption par celle-ci : « Dieu guérit et vivifie par son Verbe et sa Sagesse » *(Ad Aut.,* 1, 7). La distinction habituelle des fonctions du Fils et de l'Esprit est ici soigneusement conservée, le Christ étant le Sauveur et l'Esprit, Celui qui vivifie.

D'autres affirmations, contenues dans le second livre de l'ouvrage, prouvent que cette interprétation est la bonne. Dieu engendra son Verbe lorsqu'il l'envoya avec sa propre Sagesse devant les mondes *(ibid.,* 2, 10), ou encore *(ibid.)* : Nul prophète n'était là quand l'univers fut créé, mais seulement la Sagesse de Dieu qui est en lui, et son saint Verbe qui est toujours présent en lui. Le Verbe et la Sagesse sont distincts, en dépit du fait que Théophile, juste avant, attribue au Verbe « l'esprit de Dieu », « la sagesse et le pouvoir du Très-Haut », comme signes de la divinité du Verbe. Mais la question est réglée un peu plus loin par l'emploi qu'il fait du mot précis de « triade » — qui se trouve probablement ici, pour la première fois, à propos de la divinité — en citant les mêmes attributs. Il expose le sens de la création dans le récit de la Genèse, 1, et les raisons pour lesquelles les

astres furent créés le quatrième jour seulement. Il considère que les corps célestes d'ordres différents représentent les diverses classes de l'humanité et que les trois jours précédant leur création représentent « la triade Dieu, son Verbe et sa Sagesse » *(ibid.,* 2, i5). Le mot triade signifie seulement une réunion de trois objets. Il serait tout à fait faux de le traduire ici par « Trinité ». Il s'agit d'expliquer les trois jours : ceux-ci figurent le groupe des trois entités ou « puissances » qu'il fallait ranger sur le côté divin de la liste des êtres vivants. Le problème de concilier leur existence admise avec la profession de monothéisme n'était pas envisagé.

En plusieurs passages, Irénée parle de l'action créatrice de Dieu qui établit toutes choses par sa parole et les lia ensemble par sa Sagesse (e. g. *Haer.,* 3, 24, 2). Le titre de Sagesse occupe exactement la place du titre Esprit chez Athénagore *(Suppl.,* 6, 3, cité p. 92). « Dieu n'a pas besoin des anges pour l'aider à donner l'être à la création », dit Irénée ailleurs *(Haer., h,* 7, 4); car Celui qui émane de lui et sa similitude le servent en toutes choses, c'est-à-dire le Fils et le Saint-Esprit, le Verbe et la Sagesse. » L'affirmation se répète en *Haer.,* 4, 20, 1 : le Père n'avait besoin ni d'ange ni d'un autre « pouvoir » distinct de son être propre, comme s'il ne possédait pas ses propres « mains ». Le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit lui sont toujours présents; c'est par eux et en eux qu'il fit toutes choses dans la liberté et l'indépendance. Il fit toutes choses par le Verbe et les a disposées par la Sagesse *(ibid.,* 2). Le Verbe, ou Fils, fut toujours avec le Père; et trois textes des Proverbes (ni, 19; vm, 22; vm, 27) montrent que la Sagesse, qui est l'Esprit, était aussi avec, lui avant toute création *(ibid.,* 3).

L'identification de l'Esprit avec la Sagesse ne parvint pas à être admise; la Sagesse était déjà trop étroitement liée au Fils; mais le seul fait qu'elle ait été tentée indique que l'on considérait comme associés et analogues l'être de l'Esprit et celui du Fils et que l'on sentait la nécessité d'un certain genre de définition applicable en quelque mesure à tous deux. Le Fils et l'Esprit appartenaient, d'une certaine manière, à la divinité, et bien que la relation précise de chacun avec le Père (si loin que l'on fût encore de la concevoir avec quelque netteté) fût évidemment différente, cette différence était cependant plus fonctionnelle que qualitative. Père, Fils et Saint-Esprit formaient naturellement et

tiens. Le terme rendant le principe du monothéisme était « monarchie ». Monarchie est naturellement une métaphore de royauté; mais le terme est rarement employé à propos de royauté humaine, pour la simple raison que le sens fort de « domination absolue » s'y attache. Le seul gouvernant dont la position approchât celle de *monarchos* et que l'ancien monde civilisé connût d'expérience aurait pu être l'un des empereurs romains les plus absolus. Les Pères appliquèrent donc presque toujours, en pratique, le terme à la monarchie absolue de Dieu, et son sens premier est omnipotence. Mais comme, pris au sens plein, le terme d'omnipotence signifie : ce qui ne peut être exercé que par un pouvoir suprême, il en vint à vouloir dire réellement monothéisme.

Ainsi Justin *(Dial.,* i, 3) observe que les philosophes se préoccupent fort de la question de Dieu et que leurs recherches portent sur la « monarchie » et la providence. Tatien *(Ad Graec.,* i4, i) se moque des Grecs qui enseignent la *polykoirania* ou pluralité des maîtres (allusion à Homère) plutôt que la monarchie; en d'autres termes, ils croyaient en la domination d'une foule de démons, et non au monothéisme.

Théophile *(Ad Aut.,* a, 4) plaide contre les platoniciens que si Dieu est incréé et la matière incréée, selon leur raisonnement, Dieu ne peut être l'auteur de l'univers et il ne peut exister non plus aucun signe de la monarchie de Dieu. La puissance de Dieu, affirme-t-il ensuite, se manifeste par sa création du monde *ex nihilo;* n'importe quel ouvrier peut manipuler de la matière existante. Et il dit encore *ibid.,* a, 35) que les prophètes parlaient en un seul et même esprit (ou inspiration) de la monarchie de Dieu et de la création de l'univers. Il oppose aussi *(ibid.,* a, 38) la monarchie à la pluralité des dieux et observe que les spéculations des auteurs païens aboutissent à reconnaître la monarchie, exactement comme ceux qui ont écrit contre la providence ont utilisé, en fait, un langage impliquant la providence.

Justin et Irénée passent tous deux pour avoir écrit des traités, qui ne nous sont pas parvenus, « sur la monarchie ». Le genre de problème que le second cherchait à traiter est indiqué par le titre complet : « Sur la monarchie, ou que Dieu n'est pas l'auteur du mal. » Le problème du mal, dans le passé non moins qu'aujourd'hui, a toujours suscité de sérieuses difficultés aux tenants du strict monothéisme.

CHAPITRE V

LE MONOTHÉISME ORGANIQUE

La reconnaissance de la monarchie divine et la proclamation d'une triade divine furent d'abord présentées comme des faits indépendants, mais il était clair que ces faits réclameraient de l'esprit philosophique un effort considérable en vue de les concilier, dès que leur vérité opposée serait considérée bien en face et soutenue fermement. C'est ce que Tertullien tenta de réaliser.

Par rapport à la théologie antérieure, aussi bien que postérieure, la position de Tertullien est extrêmement intéressante. Il est, en vérité, très loin d'être uniquement le père de la théologie latine. Son influence sur la spéculation théologique grecque fut sans doute considérable, bien qu'il soit extrêmement difficile d'en suivre très loin la trace en détail. Mais à certains égards, la coïncidence de sa pensée avec celle d'Hippolyte est des plus frappantes, comme on le verra bientôt. Les critiques théologiques modernes l'accusent généralement d'avoir eu la mentalité d'un simple légiste et sa pensée est dédaignée parce qu'elle ne contiendrait guère plus qu'un brillant exposé de prétoire, revêtu de l'impeccable rhétorique du légiste. Une juste appréciation des choses lui assure cependant la place de dernier des apologistes grecs. H avait subi profondément l'influence de la spéculation grecque antique et, contrairement à presque tous les Pères latins, il lisait couramment le grec, langue dans laquelle, d'ailleurs, il rédigea ses premières œuvres. Bien que sa dette fût considérable envers la philosophie grecque profane, qu'il connaissait bien, et en particulier envers les stoïciens, sa pensée est extrêmement proche, sur bien des points, de celle des apologistes d'Orient qui

avaient aussi largement puisé dans les eaux de l'enseignement profane.

Bien qu'exposée sur le ton de l'éloquence judiciaire, l'explication que Tertullien propose du problème de la « monarchie » est celle qui fut généralement et constamment acceptée par la théologie grecque, sans modification sérieuse, jusqu'à une époque tardive. On en trouve l'essentiel dans le traité contre Praxeas. Il admet franchement (ch. 3) que les simples, qui forment toujours la majorité des croyants, sont troublés par l' « économie ». C'est, on le verra, le terme inattendu et quelque peu surprenant, choisi par Tertullien, comme par Hippolyte, pour exprimer ce que les théologiens modernes comprennent en réalité par : doctrine de la Trinité. Il souligne que ces gens sont passés du polythéisme à la foi en un seul Dieu véritable et ressentent la crainte naturelle que la proclamation de la triade n'implique division de l'unité divine. « Ils nous accusent sans cesse de prêcher deux ou trois Dieux, et ils s'attribuent la gloire d'être seuls à honorer le Dieu un. » « Nous maintenons, disent-ils, la monarchie. » « Mais, réplique Tertullien, faisant appel à sa connaissance du grec et du latin, monarchie ne signifie pas autre chose que domination personnelle et solitaire. Je soutiens qu'aucune autorité n'est à ce point personnelle et individuelle ou monarchique dans un sens tel qu'elle ne puisse s'exercer par personnes interposées. » Il souligne que la monarchie n'est pas automatiquement divisée quand le monarque qui en jouit appelle son fils à assumer une part de sa propre autorité, ce que les empereurs romains faisaient d'ailleurs fréquemment. Revenant à la monarchie divine, il plaide que l'autorité y est exercée par des légions d'anges, à leur échelon respectif. Comment concevoir, alors, que Dieu subisse une division et une rupture dans les personnes du Fils et du Saint-Esprit qui bénéficient de la seconde et de la troisième places et sont *tam consortes substantiae patris,* alors que cette division et cette rupture ne se produisent pas à propos de l'exercice de l'autorité divine par les anges qui sont *tam alieni a substantia patris? «* Vous devez comprendre que la monarchie est renversée lorsqu'une autre autorité possédant les mêmes principes et caractères, sa rivale par conséquent, s'élève contre elle, lorsqu'un autre dieu est mis en opposition avec le Créateur. »

Cet argument ne cherche pas à expliquer le fondement de l'unité divine. Il réfute seulement l'objection selon laquelle l'É-

glise, en acceptant la triade des Personnes divines, anéantissait le caractère unique, et par conséquent suprême et absolu, de l'être divin. Sa valeur positive réside en ce qu'il reconnaît le Père divin comme l'unique source dont découle l'être de la déité. Par ailleurs, la conception de l'unité divine par Tertullien repose sur sa doctrine de l'« économie » : l'unité forme la triade à partir de sa nature inhérente propre et non par quelque processus de subdivision, en raison d'un principe d'intégration constructive qui est l'apanage essentiel de la divinité. En d'autres termes, son idée de l'unité n'est pas mathématique, mais philosophique; c'est une unité organique et non pas un simple point abstrait.

Quand Tertullien emploie « économie », le transcrivant au lieu de le traduire pour exprimer la nature de l'unité divine, le sens qui figure derrière ce terme est celui d'organisation intérieure. Quintilien, écrivant du métier des lettres, avait employé le même mot dans un sens à peu près semblable. Quintilien *(Inst. Or.,* 3, 3, 9) déclare qu'Hermagoras place jugement, division, disposition et tout ce qui relève de l'organisation, sous le titre d'économie, mot appliqué en grec, dit-il, à la surveillance des affaires domestiques et employé ici par métaphore. Son équivalent latin fait défaut. Ailleurs *(ibid.,* 1, 8, 9), il oppose économie à *sententiae,* et parle aussi *(ibid.,* 7, 10, 11) de la disposition « économique » pour la présentation d'une affaire. Économie, ainsi naturalisé latin, avait donc clairement trait à la proportion et à la condition d'éléments constitutifs.

Il n'y a pas de raison, toutefois, de supposer que Tertullien ait emprunté ce terme à Quintilien ou à quelque autre auteur latin. Nous l'avons dit, il comprenait et écrivait le grec, et il a transcrit d'autres mots grecs. Il n'est pas vraisemblable non plus qu'il l'ait pris directement au vocabulaire de la critique littéraire, bien que Liddell et Scott donnent une référence de Plutarque où économie a ce sens. Tatien *(Ad Graec.,* 12, 2) observe que l'organisation du corps constitue une seule économie et parle, au même endroit, de la disposition des cheveux et de l'économie des organes internes. Nous trouvons dans le *Martyre de Polycarpe* (2, 2) l'affirmation que l'on pouvait voir l'économie de la chair des martyrs jusqu'aux veines et artères internes, lorsqu'ils avaient été condamnés au fouet. De même, Irénée *(Haer.,* 5, 3, 2) parle d'os, de muscles et du reste de l'économie humaine, voulant exprimer par là l'ensemble de l'organisation complexe que nous

appelons habituellement la forme humaine. Clément (*Strom.*, 6, 13, 107, 2) applique le terme « économie » aux hiérarchies angélique et ecclésiastique. Il est donc assez évident qu'économie était utilisé comme terme typiquement hellénique, dans le sens de système organisé, correspondant en général au sens plus spécialement littéraire dans lequel Quintilien l'emploie.

Chez Irénée (*Haer.*, 1, 16, 2) s'est conservée une nuance du sens d'économie qui n'est pas sans rapport avec le sens théologique. On la trouve dans un passage traitant des spéculations numériques des marcosiens, où est soutenue l'opinion que certaines représentations forment une figure de « l'économie d'en haut », c'est-à-dire du système des éons. Il est douteux que Tertullien ait emprunté ce sens aux gnostiques, car le mot ne paraît pas avoir été d'usage courant et l'exemple qui vient d'être cité semble être un cas tout à fait fortuit. Cependant, il soutient (*Prax.*, 2) que, conformément à l'enseignement du Paraclet, les chrétiens croient en un seul Dieu, mais avec cette précision, « appelée par nous économie », que du Dieu unique vient aussi un Fils. Il dénonce l'hérésie qu'il y a à juger impossible de croire en un seul Dieu autrement qu'en disant que Père, Fils et Saint-Esprit sont exactement la même Personne, comme si, ajoute-t-il avec mépris, tous trois n'étaient pas également un, autant que tous trois venus de l'unité, c'est-à-dire unis en substance, ce qui préserve le mystère de l'économie qui répartit l'unité entre la triade. Il déclare nettement que, selon sa conception de l'économie, tout ce qui est divin dans le Père reparaît inchangé, avec mêmes valeur, substance et puissance, dans les autres Personnes de la Trinité chez qui tout se présente « sous des formes, aspects et degrés différents ». Et ce qui se présente ainsi en chaque cas n'est pas seulement quelque chose de similaire, mais, semble-t-il dire, identiquement le même objet.

Il revient à plusieurs reprises sur la même conception de l'économie. On a déjà cité le passage relatif aux simples croyants, troublés par l'économie par crainte d'un retour au polythéisme, et ne comprenant pas que, bien que Dieu soit unique, il faut croire en lui conformément à sa propre économie. L'ordre numérique et la disposition de la triade (dit Tertullien, *ibid.*, 3) furent considérés par ses adversaires comme constituant une division de l'unité, alors que l'unité, tirant d'elle-même la triade, n'est pas détruite par celle-ci, mais « distribuée », ou organisée mé-

thodiquement, ou constituée fonctionnellement. Le terme employé par Tertullien est intraduisible littéralement, mais les paraphrases ci-dessus peuvent donner un aperçu de son sens général. Le texte précis est : « *Quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa sed administretur.* » Il est clair que le dernier mot est l'équivalent du grec « économiser » (οἰκονομέω). Il implique, au moins en un certain sens, que la substance de la divinité est transmise tour à tour à chaque Personne de la triade; jusque-là le sens est simplement distributif. Mais comme *dispositio* n'exprime pas seulement distribution, mais encore arrangement méthodique, économie comporte donc une nuance marquée d'ordre constructif et de système. Les exemples cités plus haut le prouvent.

En cette citation, donc, l'accent doit être mis sur l'idée d'organisation fonctionnelle. Le raisonnement rappelle celui de Tatien (dd *Graec.,* 5, i) dans son examen antérieur du même problème de l'unité divine. Le Logos, dit-il, fut séparé du Père par un processus de distribution *(merismos),* non par sectionnement; car ce qui est coupé est séparé de son origine, mais ce qui est distribué, tout en acquérant une particularité d'économie, n'entraîne pas un manque dans la source d'où il a été tiré. Il poursuit en usant de l'image familière de la torche à laquelle on peut allumer maintes lumières sans qu'elle subisse aucune diminution de sa propre lumière. Cette image n'est pas absolument convaincante pour un penseur moderne, parce que le nombre de lumières nouvelles que l'on peut tirer de la torche est illimité et, pour tout dire, parce que les nouvelles lumières sont nouvelles, séparées et ne font pas partie de la flamme d'origine. Mais Tatien et ceux qui recouraient à la métaphore limitaient de façon expresse à deux le nombre de lumières nouvelles allumées à la source de l'être divin et les considéraient non moins certainement comme identiques à elle, non pas seulement similaires. Ainsi Tatien, dans le passage cité, continue en observant que, quand le Logos procéda du Père, il ne rendit pas Celui qui l'engendrait moins Logos. Ces premiers Pères étaient en quête de métaphores capables d'exprimer l'unité dans la diversité, unité organique qui néanmoins supposât non seulement les objets par lesquels elle se représentait, comme un universel abstrait embrasse dans une classification particulière tous les objets distincts, mais s'exprimât encore en eux de façon exhaustive; une unité où la distine-

tion n'est qu'un autre aspect de l'unité elle-même, et la diversité, quoique réelle, impossible à rendre en pensée stricte par une énumération disjonctive. Mais ils ne disposaient pas de métaphores susceptibles d'exprimer une telle conception de façon relativement satisfaisante. La pensée philosophique moderne, aidée par l'étude de la biologie et secondée, peut-être, par une longue accoutumance, résultat des études théologiques, est arrivée plus près du but. Cependant la vérité sur l'être divin, telle que l'entendait la spéculation chrétienne primitive, ne peut encore être exprimée de façon satisfaisante que par une série d'antithèses. C'était encore bien plus le cas au IIe siècle et aux suivants. L'histoire de la controverse trinitaire est en réalité celle de l'essai tenté pour réaliser les antithèses nécessaires, après que le premier effort pour construire une doctrine positive de l'unité divine se fût brisé sur les récifs du sabellianisme. Chose assez étrange, ce fut Hippolyte, qui partageait la conception de Tertullien sur l'économie de l'être divin, qui ruina son application et accusa furieusement Callixte d'hérésie.

On peut approfondir la signification donnée par Tertullien grâce à d'autres citations tirées du même traité. Il oppose (*Prax.*, 8) sa propre doctrine des émanations divines, conforme à l'Évangile chrétien, à l'enseignement de Valentin sur les émanations d'éons. Il indique les traits qui rendent ces deux doctrines absolument incompatibles. Il admet qu'il pourrait appeler Dieu et son Verbe deux objets, mais uniquement dans le sens où racine et arbre sont deux objets distincts, ou source et rivière, ou soleil et rayons, qui restent indivisibles et cohérents. Tout ce qui procède d'une autre chose, dit-il, doit nécessairement dépendre en quelque manière de ce dont il procède; cela ne veut pas dire qu'ils soient séparés, bien qu'être le « second » implique deux objets, comme « troisième » en implique trois. En réalité, l'Esprit est le troisième, exactement comme le fruit de l'arbre est le troisième à partir de la racine. La doctrine chrétienne de la triade, partant du Père par des degrés cohérents, interdépendants, ne constitue pas un obstacle à la monarchie et sauvegarde le caractère de l'économie.

Et ailleurs (*ibid.*, 13) Tertullien parcourt les Écritures, en particulier l'Ancien Testament qui fournit encore plus de matière à son dessein que le Nouveau, pour trouver des figures de l'attribution au Fils et au Saint-Esprit de la déité. Et il met au défi ses

adversaires de prouver que ceci les oblige, en raison de l'autorité desdites Écritures, à prêcher deux dieux ou deux seigneurs. Illuminés par l'inspiration divine, remarque-t-il, de vrais croyanis soutiennent que deux êtres sont Dieu, Père et Fils, et trois, en réalité, par l'addition du Saint-Esprit; conformément au principe d'économie qui introduit la numération afin que l'on ne croie pas que le Père lui-même est né et a souffert, croyance qui ne faisait pas partie de la Révélation et n'était pas légitime. Mais il nie énergiquement qu'un vrai croyant ait jamais dit qu'il y avait deux dieux ou deux seigneurs.

Quelques lignes plus bas il explique l'attribution de la déité au Christ par les Écritures : si l'Écriture s'était bornée à déclarer qu'il y a un Dieu et un Seigneur, il s'en serait suivi que le Père lui-même aurait semblé devoir venir sur terre (étant donné qu'il eût été le seul Dieu et Seigneur nommé par les Écritures) et toute son économie aurait été obscurcie. Dans cette dernière mention d'économie, la nuance fonctionnelle devient prédominante; mais ceci ne doit pas être occasion de trouble pour le lecteur et lui faire penser que l'économie dont il s'agit est celle de l'incarnation, même si, en grec, économie est devenu le terme normal pour exprimer l'incarnation. L'économie dont parle Tertullien n'est pas celle du Fils, en liaison avec la Rédemption ou autrement. C'est expressément « son économie », c'est-à-dire l'économie de l'être de Dieu dont le Père est l'unique source. L'économie du Père eût été obscurcie s'il avait été jamais concevable que c'était lui qui s'était fait homme. En d'autres termes, l'économie divine n'est pas une économie de rédemption, ni de révélation, mais une économie de l'être divin.

Tertullien était à peu près contemporain d'Hippolyte qui a recours à la même conception de l'économie trinitaire, dans son ouvrage contre Noetus. Elle présente certainement chez Tertullien un développement beaucoup plus marqué, et ce qui renforce l'hypothèse qu'il a emprunté l'idée à Hippolyte, c'est que le traité contre Noetus est daté à présent en général dix ans, ou plus, avant le traité de Tertullien contre Praxéas.

Hippolyte accuse les partisans de Noetus (C. *Noet.,* 3) d'avoir déclaré, avec une audace effrontée et impudente, que le Père est lui-même le Fils, est né, a souffert et s'est ressuscité lui-même des morts. Il n'en est pas ainsi, dit Hippolyte. Les Écritures nous disent la vérité, mais Noetus est d'un autre avis. Qui ne veut

reconnaître qu'il y a un Dieu? demande Hippolyte; ce n'est pas pour cela cependant que l'on veut détruire l'économie. Il soutient ailleurs *(ibid.,* 8) que l'unité de Dieu est indiquée par le fait que sa puissance (δυναμι) est une. On se rappellera qu'une autre partie de ce travail a montré que « puissance » inclut la force surnaturelle qui appartient en dernier ressort à Dieu, et que Dieu lui-même est considéré comme une Puissance. Ainsi donc, poursuit Hippolyte, en ce qui concerne la puissance, il y a un Dieu; mais en ce qui concerne l'économie, sa manifestation est triple. Et plus loin encore *(ibid.,* i4), il affirme que cette économie nous est révélée par saint Jean lorsqu'il dit : « *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* (Jean, i, i). « Si donc le Verbe était en Dieu et était Dieu, que conclure? Prétendra-t-on que Jean mentionne deux dieux? Je ne soutiendrai pas deux dieux, mais un seul, et deux représentations (πρόσωπα, Personnes) et une troisième économie, la grâce du Saint-Esprit. » L'idée d'activité fonctionnelle n'est sans doute pas absente ici, mais à la lumière du texte qui précède, le sens principal d'économie est évidemment celui de distinction coordonnée dans l'être de la divinité.

Hippolyte répète l'affirmation que le Père est réellement un, mais qu'il existe deux représentations parce que le Fils est aussi et il ajoute qu'il y a le troisième, le Saint-Esprit. L'économie de l'harmonie est ramenée au Dieu un, car Dieu est un. C'est le Père qui commande, le Fils qui obéit et le Saint-Esprit qui donne l'intelligence; le Père qui est au-dessus de tout, le Fils qui est à travers tout et le Saint-Esprit qui est en tout (cf. Eph., iv, 6 : « *Unus Pater et Deus omnium qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis* »). Mais nous ne pouvons penser un seul Dieu qu'en croyant réellement au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Les Juifs glorifiaient le Père, mais ne le remerciaient pas, car ils ne reconnaissaient pas le Fils. Les disciples reconnaissaient le Christ, mais pas « dans le Saint-Esprit »; c'est ce qui explique pourquoi ils renièrent Jésus. Le Verbe du Père par conséquent, connaissant l'économie et la volonté du Père, c'est-à-dire que le Père désire être honoré de cette manière et non d'une autre, donna cette mission à ses disciples après la Résurrection : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Mat., xxvm, ig). Il montrait par là que quiconque omettrait l'une des Personnes ne glorifie-

rait pas Dieu parfaitement, car c'est par cette triade que le Père est glorifié. Le Père a voulu, le Fils a exécuté et l'Esprit a manifesté.

On remarquera que, dans ces derniers passages (ch. 14), le mot économie se rencontre à la fois avec le sens usuel appliqué aux relations internes, à la coordination systématisée de l'ensemble de la divinité et avec le sens appliqué à la relation particulière du Saint-Esprit avec les autres Personnes. Il est utilisé de la même façon (ch. 16) pour la relation du Fils avec le Père. En réalité, observe Hippolyte, la Puissance du Père, qui est le Verbe, est descendue du ciel, et non pas le Père lui-même. Qu'est-ce qui est engendré du Père, demande-t-il, sinon précisément l'Esprit, c'est-à-dire le Verbe? (Rappelons à nouveau qu'esprit est un terme semi-technique pour l'être divin.) Il poursuit en examinant la question : « Comment le Verbe est-il engendré? Vous êtes incapables, observe-t-il, d'expliquer, en ce qui vous concerne personnellement, le processus de causalité par lequel vous avez été engendrés, bien que vous en observiez journellement l'aspect humain; vous ne pouvez pas davantage expliquer exactement l'économie dans le cas du divin Fils? » Il est hors de doute qu'ici économie se réfère à la génération céleste du Logos et non à l'incarnation. « Ne vous suffit-il pas, ajoute-t-il un peu plus loin, que le Fils de Dieu se soit manifesté pour vous sauver, si vous avez la foi; faut-il encore que votre curiosité s'inquiète de la façon dont il fut engendré selon l'esprit? » Deux personnes seulement, ajoute-t-il (faisant allusion aux auteurs des premier et troisième Évangiles), ont reçu connaissance de sa génération selon la chair. Êtes-vous donc effrontés au point d'exiger qu'il vous soit rendu compte de sa génération selon l'esprit, qui est le secret de Dieu? L'économie mentionnée par Hippolyte se rapporte donc clairement à la relation du Fils avec le Père, dans l'éternelle génération du Logos, au sein de la divinité.

Nous pouvons revenir maintenant à l'explication d'un passage difficile du chapitre 4, dont l'interprétation exacte est compliquée, du fait qu'il s'agit de l'incarnation. On verra qu'ici aussi le mot économie concerne le rapport éternel et non la Filiation spécifiquement incarnée. Hippolyte cite Isaïe, xlv, 14) : « Dieu est certainement en toi. » Mais en qui est Dieu, demande-t-il, sinon en Jésus-Christ, Verbe du Père, et dans le mystère de : économie? L'incarnation du Christ, poursuit-il, a été indiquée

par une allusion du verset précédent (Is., XLV, 13) : « *Ego suscitavi eum ad justitiam.* » Mais en disant : « Dieu est en toi », le prophète indiquait le mystère de l'économie, à savoir que, quand le Verbe devint chair et s'incarna, le Père était dans le Fils et le Fils dans le Père, tandis que le Fils vivait parmi les hommes. Il montrait donc ainsi, frères, que ce Verbe formait un Fils de Dieu, par le Saint-Esprit et la Vierge, mystère, en vérité, de l'économie.

Quel sens attacher alors à ces derniers mots : un mystère d'économie? A première vue, ils pourraient sembler signifier le mystère de l'incarnation; mais contre cette interprétation se dresse le fait qu'il serait presque intolérable de voir utiliser le même terme, en des passages voisins du même traité, sans un mot de justification ou d'explication, dans deux sens aussi largement différents que Trinité et Incarnation. Économie, dans ce passage, doit avoir le même sens que dans le reste du traité. Une paraphrase de l'argumentation de l'ensemble du passage prouve qu'il en est bien ainsi. L'argumentation ne porte pas sur le fait qu'une incarnation divine s'est produite, puisque Noetus l'admettait, mais sur le fait que la Personne incarnée, quoique distincte de Dieu le Père, n'en était pas moins une avec Dieu. La citation d'Isaïe a pour but de montrer que Dieu a élevé quelqu'un et qu'il était en lui. Le terme « élevé », rapproché de Rom., VIII, 11, qu'Hippolyte cite littéralement (la citation, omise dans les extraits cités ci-dessus, est la suivante : « *Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis* », etc.), prouve que la personne en question est le Fils divin incarné, et c'est donc de la sphère de l'incarnation qu'il est question, selon Hippolyte, dans les paroles d'Isaïe : « *Ego suscitavi eum ad justitiam.* » Mais c'est seulement en vertu du mystère de l'économie que l'on peut dire que le Père réside dans le Logos divin — « En qui est Dieu, sinon dans le Verbe du Père et le mystère de l'économie? » — l'être mystérieusement coordonné de la divinité totale. Après avoir ainsi éclairci l'allusion à la résurrection et noté qu'elle appartient à la sphère de l'incarnation, Hippolyte répète que les mots : « Dieu est en toi », concernent le mystère de l'économie, ce qui, pour lui, veut dire, comme en d'autres passages, la relation éternelle du Père et du Logos.

Ce que niait Noetus était précisément le mystère de la pluralité divine, et c'est ce qu'Hippolyte s'efforçait d'établir. L'argument

principal d'Hippolyte est que le Père se trouvait dans le Fils incarné pour la simple et unique raison qu'il se trouvait dans le Fils éternel. En termes plus modernes, le Jésus historique était Fils de Dieu pour la seule raison qu'il doit être identifié au Christ céleste et que le Christ céleste est aussi le Fils de Dieu. Par conséquent, « même pendant que le Fils vivait parmi les hommes », le Père était encore dans le Fils et le Fils dans le Père. La raison en est que le Fils de Dieu incarné et le Fils de Dieu éternel constituent un Fils unique de Dieu. C'est par là que le mystère de l'économie touche à l'incarnation. « Ce Verbe forma un Fils de Dieu, par le Saint-Esprit et la Vierge, véritable mystère d'économie. » Si le Père et le Fils sont distincts, quoique co-inhérents, pendant la durée de l'incarnation, ils le sont aussi dans l'absolu, et ceci ne peut être vrai pour l'incarnation que parce que c'est vrai dans l'absolu. Les faits de l'incarnation illustrent la relation éternelle de la divinité.

On doit donc conclure que Tertullien et Hippolyte ont fait un exposé de la relation éternelle de la triade divine, d'un caractère, semble-t-il, unique dans la théologie patristique. Aucun autre Père ne paraît employer « économie » de cette manière et le rapport précis entre les idées théologiques de ces deux penseurs vaudrait la peine d'une recherche approfondie. Leur conception de l'économie aurait pu se révéler extraordinairement féconde, si elle avait été reprise et développée par la pensée théologique postérieure. Elle illustre de façon frappante l'importance de la pensée philosophique de Tertullien, car elle est, en fait, beaucoup plus significative que l'emploi de « personne » et « substance » qui restent chez lui bien plus proche du sens habituel aux écrivains grecs contemporains que du sens très spécial donné par la théologie postérieure ou ses commentateurs modernes. Mais cette conception semble avoir été ignorée ou oubliée; jamais elle ne reparut dans tout le cours du développement théologique.

CHAPITRE VI

LE VERBE

Hippolyte avait dit *(C. Noet., 10)* : « Dieu existant seul et rien n'étant avec lui dans le temps, décida de créer le monde. Qu'il nous suffise de savoir seulement que rien n'existait avec Dieu dans le temps; rien n'existait auprès de lui, mais lui, alors qu'il existait seul, existait cependant en pluralité. »

Les déviations de la doctrine trinitaire orthodoxe peuvent prendre deux formes différentes. La première est une doctrine d'émanations : les modes de pensée du monde antique lui fournirent un terrain particulièrement favorable à la conception d'un principe de subordination, selon lequel chaque émanation successive était non seulement plus éloignée de la source, mais encore détachée de la substance idéale de l'original divin. Ce principe apparaît pleinement dans les spéculations gnostiques, qu'Irénée parodie dans le passage suivant *(Haer.,* i, n, 4) : « Il existe une certaine Pré-source, royale, pré-inconcevable, une puissance pré-existante, un Pré-curseur libre. En même temps existe une puissance que j'appelle Cucurbita, et en même temps que Cucurbita existe une puissance que j'appelle Vide-complet. Ce Cucurbita et ce Vide-complet, étant un, émirent, mais sans émettre, un fruit à tous égards visible, comestible et délicieux; un fruit appelé Concombre. En même temps que ce Concombre existe une puissance égale à la sienne que j'appelle Melon. Ces puissances, Cucurbita et Vide-complet, Concombre et Melon, émirent le reste de l'armée des Melons en délire de Valentin. » Pré-curseur et Cucurbita représentent des conceptions abstraites ou idéales, Concombre et Melon sont des fruits concrets, corrup-

tibles et comestibles, suffisamment éloignés (de l'avis des gnostiques) de la Pré-source ou fontaine de la divinité, pour être mis au contact de la vile création sans que la responsabilité directe de la divinité transcendante puisse être engagée dans la bassesse de cette création. L'erreur gnostique est d'ignorer que, si le contact avec la création est effectivement dégradant, il l'est tout autant, qu'il soit indirect ou immédiat. Leur système ne peut résister à l'objection que, à chaque degré de la descente depuis la déité absolue, le principe divin est amené à produire une émanation inférieure à la fois à lui-même et à l'émanation précédente.

L'autre hypothèse ouverte aux penseurs spéculatifs, si l'on rejetait ce subordinatianisme, était celle des sabelliens : les trois formes de la représentation divine étaient des formes et rien de plus; derrière chacune d'elles se tenait l'individualité du même acteur, jouant successivement les rôles de la création, de la rédemption et de la sanctification. Disons tout de suite, à ce propos, qu'aucun Père, jusqu'à Basile, n'emploie le mot *prosopon* dans ce sens de masque. Utilisé pour décrire les Personnes de la Trinité, le mot signifie simplement « individu », et non pas représentation transitoire et superficielle. L'emploi dit « sabellien » de *prosopon* au sens de masque ou caractère de théâtre et le prétendu discrédit dans lequel pour cette raison le terme serait tombé en théologie, autour desquels des manuels modernes font si grand bruit, semblent être tous deux pure légende.

Mais l'existence du sabellianisme ne peut faire de doute, non plus que celle d'une tradition hérétique vivace et non sans logique, enseignant l'identité complète du Père, du Fils et du Saint-Esprit. On peut suivre les racines de cette doctrine jusque dans un contexte purement gnostique, puisque Irénée rapporte (*Haer.*, i, a3, i) que Simon le Magicien, l'archi-hérétique, était célébré par beaucoup comme Dieu et déclarait lui-même être Celui qui parut en tant que Fils parmi les Juifs, descendit en tant que Père en Samarie et visita les autres nations en tant que Saint-Esprit. Il est difficile de se faire une idée claire des diverses hérésies gnostiques, en raison surtout du fait qu'elles ne sont fragmentairement exposées que par leurs adversaires, plus que dépourvus de sympathie pour elles. Mais il ressort de la déclaration citée que Simon, quel qu'il ait pu être, n'a pas dû manquer d'adopter une attitude sabellienne. On ne peut certainement pas

en dire autant du gnostique moyen. D'après Hippolyte (fie/., 6, 29, 5), Valentin disait du Père, seul inengendré, que, lorsqu'il devint générateur, il résolut d'engendrer et de produire le plus beau et le plus parfait élément figurant au sein de son propre être; car il n'aimait pas la solitude. Et Hippolyte dit, citant ou prétendant citer Valentin : « Car il était tout amour et l'amour n'est pas l'amour s'il n'existe un objet de l'amour. »

Restait, il est vrai, une troisième possibilité : celle de refuser à la déité du Fils, et par conséquent à celle du Saint-Esprit, toute signification véritable. Cet unitarianisme pur n'exerça pas, à vrai dire, un attrait puissant sur le monde antique. La forme sous laquelle l'unitarianisme apparut en fait, fut celle de l'adoptianisme mitigé qui, assignant au Christ la « valeur » de Dieu après son ascension, lui refusait toute personnalité supra-humaine. Origène (sur saint Jean, 2, 2, 16) reconnaît l'existence de ces trois formes d'erreur. Certaines gens, remarque-t-il, s'effrayaient d'avoir à confesser deux dieux et tombèrent, pour cette raison, dans des doctrines fausses et impies. D'autres niaient que l'individualité du Fils fût distincte de celle du Père et confessaient la divinité de Celui à qui ils s'adressaient comme Fils, mais de nom seulement. D'autres encore niaient la déité du Fils, mais admettaient son individualité et son être, distincts de ceux du Père, quoique par limitation. La première catégorie est celle des unitariens, la seconde celle des sabelliens, et la troisième celle des subordinations.

Bien que leur doctrine semble avoir gagné quelque terrain à Rome, les sabelliens furent si habilement réfutés par Tertullien et Hippolyte, comme par le bon sens historique et biblique chrétien, qu'ils ne suscitèrent pas longtemps de trouble grave, du moins jusqu'à ce que certaine doctrine possédant des affinités avec leur pensée fût propagée au IVe siècle par Marcellus. Même alors, le principal résultat de ce renouveau fut de porter atteinte au crédit de l'orthodoxie nicéenne plus que de mettre en danger la vérité sur la Trinité.

Au cours du IIP siècle, l'école unitarienne, qui avait été condamnée dans la personne de Théodote, jouit d'un renouveau notable, grâce à Paul de Samosate. L'enseignement de Paul devait évidemment beaucoup aux premiers adoptiens, mais il était plus solide. Il soutenait, apparemment, que le Christ était un homme terrestre, dominé impersonnellement par des influen-

ces divines auxquelles il répondit avec une obéissance si parfaite qu'il fut exalté jusqu'à la compagnie de Dieu. Son exaltation fut le dernier stade d'une progression morale. Paul fut condamné par le Concile origéniste d'Antioche, en 268. Il est difficile de dire jusqu'à quel point ses idées furent réellement déracinées ou dans quelle mesure elles passèrent à la clandestinité. Robertson *(Athanasias,* pp. 27-28) donne les raisons qui militent fortement pour une connexion entre Paul et Arius, par Lucien le Martyr. Mais même si l'on accorde que le système éclectique d'Arius contenait des éléments fort semblables à l'enseignement de Paul, il n'en demeure pas moins que l'arianisme, et sans doute le lucianisme, tirait son originalité de la reconnaissance d'une forme extrême de subordinatianisme, dérivant sans aucun doute d'Origène, le maître dont les successeurs avaient condamné Paul. Selon la démonstration même de Robertson, Lucien cherchait à se couvrir en identifiant le Christ avec le Fils divin et en admettant que ce Fils était personnel, même s'il n'était pas Dieu au plein sens du terme. Cela représentait un profond changement par rapport à l'unitarianisme fondamental de Paul de Samosate, aboutissant à un subordinatianisme fondamental, par une profonde altération des principes posés par Origène. La lutte réelle, aux IIIe et IVe siècles, porta sur différentes formes de subordinatianisme.

Avant d'en venir à une étude complète de cette question, il est nécessaire d'examiner d'abord une autre doctrine, du point de vue particulier des problèmes que le subordinatianisme tenta de résoudre. La seconde Personne de la Trinité était connue soit comme Fils, soit comme Puissance ou Sagesse, mais le titre qui finit par exercer la plus grande influence sur les discussions théologiques fut celui de Logos. Il est bien connu que le mot grec *logos* peut se rapporter soit à l'expression verbale, soit à la rationalité implicite. En ce dernier sens de raison ou compréhension, il est habituellement appliqué par les Pères à la raison pratique, en tant que distincte de la spéculative. « Un prudent logos, ou raison, empêche que l'on suive ceux qui pratiquent l'injustice » (Justin, *Apol.,* 1, 2, 1). Athénagore (De *Res.,* 2/4) appelle êtres raisonnables ceux qui agissent conformément à la loi et au logos immanents. Clément cite en modèle « l'homme qui se conduit selon le logos » *(Strom.,* 5, 3, 17, 1) et mentionne les trois mesures ou critères que possède la nature humaine :

perception, pour les objets sensibles; logos, pour l'expression verbale, les noms et les ternies; intellect, pour ce qui est abstrait.

Les sens secondaires de logos sont pratiquement innombrables; il est inutile de les citer ici tout au long, mais il faut mentionner la conception stoïcienne de *logos spermaticos,* ou principe générateur immanent, non qu'elle ait exercé quelque influence sur la théologie, mais parce qu'elle atteste la croyance générale en la rationalité de l'univers et en la prévalence de forces immanentes gouvernant les objets particuliers. Cette doctrine est citée par Justin, Athénagore, et fréquemment par Origène, qui semble avoir compris que ce terme implique un principe ou caractère dérivé de l'hérédité physique et opposé aux fruits de l'effort moral. Athanase (C. *Gent.,* 4o), venant à parler du Verbe de Dieu qui ordonne toutes choses en raison, sagesse et science, distingue soigneusement ce Verbe divin contrôlant le monde du logos inhérent à toute chose créée que certains ont coutume d'appeler logos ou principe germinatif, qui n'a ni âme, ni puissance raisonnable, ni pensée.

Les nuances données à logos en tant que terme théologique peuvent être rangées sous trois titres généraux. En premier lieu, le Logos est la révélation interprétative et l'expression du Père. Ainsi, Ignace remarque *(Magn.,* 8, 2) qu'il existe un Dieu qui s'est révélé lui-même par son Fils Jésus-Christ, qui est son Logos, procédant du silence. On peut rapprocher ceci de son émouvant appel à ses amis romains (Rom., ll, 1) où il leur demande de lui permettre d'être martyrisé sans qu'un zèle bien intentionné s'emploie à obtenir sa libération, car, dit-il, « si vous gardez le silence et me laissez seul, je suis un logos de Dieu ». Son martyre prouverait qu'il est un témoin inspiré et un interprète de la vérité de l'Évangile. Et Justin *(Dial.,* 128, 2) dit que la puissance issue du Père, qui apparut à Moïse, est appelée Logos parce qu'elle apporte aux hommes le message du Père.

Irénée *(Haer.,* 2, 3o, 9) déclare que le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ se révèle par son Logos, qui est son Fils; dès l'origine même, il révèle le Père aux anges, archanges, vertus et puissances, et à tous ceux à qui Dieu veut être révélé. Ailleurs *(ibid.,* 4, 6, 5), il proclame que le Père s'est révélé lui-même à tous en rendant son Verbe visible à tous, et il ajoute *(ibid.,* 4, 6, 6) que par la création présente, le Verbe révèle Dieu le Créa-

teur; par le moyen de l'univers, le Seigneur qui l'a fait; par la formation de l'homme, l'Ouvrier qui l'a façonné, et par le Fils, le Père qui engendra le Fils.

Pour Origène, le Logos portait ce nom à cause de son pouvoir d'interpréter les secrets de l'univers pour la conscience raisonnable des hommes. Il soutient (sur saint Jean, i, ig, m) qu'en un certain sens, le Christ était le Créateur et la source d'existence directe des choses qui sont, ceci en vertu de ce qu'il est Sagesse. Il faut comprendre le titre de Sagesse, ajoute-t-il, par rapport au système constructif de connaissances et d'idées concernant l'univers; celui de Logos doit être rattaché à l'association des objets de la connaissance avec les êtres raisonnables. Ailleurs (De *Princ.,* i, a, 3) il observe qu'il faut comprendre que la Sagesse est le Verbe de Dieu, parce qu'elle découvre à tous les autres êtres le principe des mystères et des secrets contenus dans la sagesse de Dieu; et on la dit Verbe parce qu'elle est, pour ainsi dire, l lnterprète des secrets de l'esprit. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, dans les cercles ariens, cette idée était liée à celle de l'éloignement de Dieu et que la fonction du Logos était de révéler Celui qui était lui-même invisible. Astérius a écrit, rappelle Eusèbe (C. *Marcell.,* 2, 3, 24), que le Logos de Dieu est l'image du Dieu invisible.

Un second groupe de passages met l'accent sur l'aspect rationnel du Logos. Justin dit *(Apol.,* 1, 46, 2) : « Nous avons reçu l'enseignement que le Christ est le premier-né de Dieu, car il est le Logos auquel participe toute l'humanité, et ceux qui ont vécu avec logos sont chrétiens, même s'ils ont été considérés comme athées, tels Socrate et Héraclite chez les Grecs, ou Abraham, les trois saints enfants, Ëlie chez les barbares. » Dans la conception de Tatien (Ad *Gr.,* 7, 1), le Logos céleste tirait du *pneuma* (esprit) son caractère pneumatique et était Logos par la force du logos. Pour Athénagore *(Suppl.,* 24, 1), le Fils est Intelligence, Logos, Sagesse du Père. Tertullien, qui soutenait une doctrine du Logos proche de celle qui sera citée plus loin et qui se rattache à la distinction entre « logos immanent » et « logos exprimé », expose la question de la façon suivante *(Adv. Prax.,* 5) : Dieu seul existait avant le commencement de toutes choses, car rien ne lui était extérieur, que lui-même. Pourtant, même alors, il n'était pas seul, car il avait avec lui ce qu'il possédait en lui-même, c'est-à-dire sa raison propre. Dieu, en effet, est raisonna-

ble et la raison exista d'abord en lui. Cette raison est sa propre conscience *(sensus),* appelée par les Grecs Logos, ce qui correspond au latin *Sermo.* C'est pourquoi il est devenu courant, parmi les chrétiens latins, de dire que le *Sermo* était au commencement avec Dieu. Mais il conviendrait davantage de considérer la Raison comme antérieure, parce que Dieu n'était pas *sermonalis* dès l'origine, mais il était *rationalis* avant même le commencement. D'ailleurs *Sermo* lui-même, qui consiste en *Ratio,* indique la priorité de la raison, puisque celle-ci forme la substance même du *sermo.* Ce n'est pas, remarque Tertullien, que cette distinction ait quelque conséquence pratique, car bien que Dieu n'eût pas encore émis son *Sermo,* il avait toujours celui-ci en lui-même, en même temps que sa propre Raison qui incluait le *Sermo,* alors qu'il préparait en silence tout ce qu'il se proposait d'exprimer par la suite.

Hippolyte encore observe *(Ref.,* 10, 33, i) que le Dieu unique et universel conçut (ἐννοηθεί) d'abord et engendra le Logos, non un logos verbal, mais la rationalité immanente de tout être. Lui seul, dit Hippolyte, fut engendré par Dieu à partir d'un être existant (c'est-à-dire par opposition à la citation à partir du non-existant, ἐξ οὐκ δντων), puisque le Père lui-même était l'être existant (τδ ôv) duquel provint ce qui fut créé. Clément déclare *(Protr.,* io, 98, 3) que le Logos de Dieu est son image; le Logos divin est le Fils véritable de l'intelligence, l'archétype Lumière de Lumière, et l'homme sincère, l'intelligence qui est en lui, est l'image du Logos. Origène avance *(De Princ.,* 1, 3, 8) que les êtres créés tirent leur existence de Dieu le Père et leur existence rationnelle du Verbe; ce qu'ils possèdent de sainteté, ils le doivent au Saint-Esprit. Il développe ceci en déclarant (sur saint Jean, 2, 3, 20) que la raison existant en tout être raisonnable possède la même relation (logos) avec le Logos qui était au commencement avec Dieu et était Dieu, que Dieu le Logos possède avec Dieu. Tous deux sont source : le Père étant source de la déité du Fils et le Fils source de la raison (logos) de l'humanité.

Le troisième groupe de passages que l'on se propose de citer ici associe le Logos à l'idée du *fiat* ou volonté de Dieu. Les récits de la création dans l'Ancien Testament constituaient un précédent d'importance à cette association : « *Dixit Deus... et factum est.* » Commentant l'enseignement de Notre-Seigneur tel qu'il ressort du *Sermon sur la Montagne* et d'autres passages,

Justin *(Apol.,* i, i4, 5) observe que ses commandements *(logoi')* sont brefs et nets, car le Logos de Dieu n'était pas un sophiste, mais la Puissance de Dieu. Hippolyte *(Ref.,* 10, 33, 2) appelle le Logos, agent causal des choses appelées à l'existence, parce qu'il portait en lui-même la volonté de Celui qui l'engendra. Il soutient *(C. Noet.,* 10) que Dieu opéra la création par le Logos (la création fut évidemment l'acte suprême de la volonté divine et disposa celle-ci par la Sagesse). Clément *(Strom.,* 5, i4, 99› 3), exposant les éléments de christianité qu'il parvenait à déceler chez Platon, paraphrase Aristobule en affirmant que lorsque Pythagore. Socrate, Platon disaient entendre la voix de Dieu au cours d'une contemplation profonde de l'organisation de l'univers créé et sans cesse soutenu par Dieu, ils tiraient cette idée de Moïse. Moïse enseignait que « Dieu parla et qu'il en fut ainsi », décrivant par là le logos (parole) de Dieu comme un acte. La parole de Dieu était ainsi représentée comme une expression effective de la volition divine active.

On peut ajouter à ce qui précède plusieurs passages où le Logos est directement associé au *thelema* (volonté) du Père. « Par la volonté de sa simplicité, s écrie Tatien Ad. *Gr.,* 5, 1), le Logos jaillit. » Hippolyte argumente C. Aroct i3) : « Si donc le Verbe est émis à travers Jésus-Christ, celui-ci est la volonté du Père. » Justin avait déjà remarqué *(Dial..* 60. 2 que l'ange divin, identifié avec le Christ, qui apparut à Abraham lors du jugement de Sodome, et à Jacob en d'autres occasions, exécutait la volonté du Créateur de l'univers; et un peu plus loin *(ibid.,* 61, 1), il justifie les divers titres surnaturels, parmi lesquels celui de Logos, qu'il a attribués au Christ, par le fait que Celui-ci, sous chacun de ces titres, servait le dessein du Père et, en outre, parce qu'il avait été engendré par la volonté du Père. Un processus semblable, poursuit-il, peut s'observer chez les hommes. Quand nous émettons une parole (logos), nous engendrons un mot, mais cette émission n'entraîne pas une division diminuant en nous le logos. H est clair que Justin conçoit l'existence et l'action du Logos comme procédant de la volonté du Père. Clément déclare *(Strom.,* 5, 1, 6, 3) que Celui qui nous accorda l'être et la vie nous donna aussi le logos, puisqu'il voulait que nous menions une vie à la fois bonne et raisonnable; car le Logos du Père de l'univers n'est pas une parole prononcée, mais la Sagesse et la Bienveillance les plus manifestes de Dieu,

Pouvoir absolu, réellement divin et capable d'être perçu par ceux-là mêmes qui ne le confessent pas. Volonté toute-puissante. Origène (De *Princ.*, 4, 4> 1) affirme que Verbe et Sagesse furent engendrés en dehors de toute passion physique, exactement comme la volonté procède de l'intelligence. S'il est appelé Fils de l'amour, pourquoi pas de la même manière aussi Fils de la volonté ?

Observons que les passages relatifs au Logos et à la volonté divine se divisent en deux catégories. En quelques-uns, l'éternelle génération du Fils, ou son œuvre de révélation, est dite provenir de la volonté du Père et lui être soumise. En d'autres, le Fils est lui-même identifié avec la volonté du Père. Pendant la première période du développement théologique, cette distinction semble être passée inaperçue et n'a pas donné lieu à de graves divergences doctrinales. Elle devint, plus tard, d'une importance croissante, en liaison avec la théorie subordinatienne. A ce moment, la tradition orthodoxe attacha beaucoup d'importance à l'identification qui faisait du Fils éternel l'expression concrète de la volonté du Père; de son côté, l'école subordinatienne s'empara de l'hypothèse d'infériorité que semblait impliquer la soumission du Fils à une volonté extérieure, et les innocentes spéculations des apologistes se trouvèrent servir de soutien aux idées de l'école arienne.

On a déjà fait allusion à une spéculation ancienne, basée sur la distinction entre « logos immanent » (ἐνδιάθετο) et « logos exprimé » (προφορικό). Logos, en grec, peut aussi bien signifier « pensée » que « parole ». On émit donc la supposition que le Logos divin avait passé par deux modes ou deux étapes d'existence : dans le mode d'éternité, il était considéré comme inexprimé, inclus dans l'être du Père, de la même façon que la pensée et la raison habitent l'esprit; mais dans l'acte de la création, dont il fut l'agent, il sortit de l'intelligence divine et acquit une expression externe propre, comme il arrive d'une pensée lorsqu'elle s'exprime en paroles. Cette spéculation influa profondément sur le subordinatianisme parce que, aux mains de praticiens non orthodoxes, elle pouvait facilement devenir un soutien de l'affirmation que le Logos était impersonnel — attribut de Dieu seul — jusqu'au moment de l'histoire où il procéda du Père dans l'acte de la création. Toute impersonnalité préalable de ce genre constituerait un abaissement de la valeur et même

de la réalité de son existence extérieure, et donnerait au cri d'Arius : Il y eut un temps où il n'était pas! un accent de conviction chrétienne qui serait faux. En dehors même de cette conséquence, toute théorie de ce genre tendait à associer trop exclusivement le Logos à l'acte de la création et au maintien de l'univers créé. Ainsi, quand un enseignement de même caractère général, bien que ne penchant pas vers le subordinatianisme, — et même consciemment opposé à ses tendances, — fut repris au IV* siècle par Marcellus, l'évolution d'une Trinité à partir de l'unité divine découla de la nécessité de satisfaire aux exigences posées par la création du monde et cessa avec elles.

Il est probable que la conception des deux genres d'existence du Logos et la terminologie qui l'exprimait passèrent directement du stoïcisme à la théologie. L'hypothèse de leur introduction par Philon ne repose sur aucune preuve évidente, et le fait que le nom de Philon ne soit pas cité par les Pères apostoliques et ne figure qu'une seule fois (chez Tatien) dans *YIndex des apologistes* du docteur Goodspeed, n'est pas de nature à la fortifier. Elles ne semblent pas se trouver non plus chez Théophile. A l'origine, la doctrine semble avoir eu un certain rapport avec la pensée gnostique. Irénée, en tout cas, décela une affinité entre l'idée gnostique de l'émission des éons par Dieu, y compris un Logos, et la distinction stoïcienne, qui lui était évidemment familière, entre logos immanent et logos exprimé. Il soutient *(Haer.,* 2, 12, 5) qu'il est impossible au Silence et au Logos de coexister dans le même corps d'émanations; si le Logos n'est que parole immanente, le Silence doit être de même silence immanent; les deux sont parallèles et contradictoires, mais que le Logos ne soit pas uniquement immanent, comme l'exige le système gnostique, l'ordre d'émission des éons le prouve : le Logos y vient après le Silence et représente donc clairement la rupture du Silence par l'expression. Un peu plus loin *(ibid.,* 2, i3, 8), Irénée attaque violemment les gnostiques qui appliquent au Père universel un système d'inférences métaphoriques inadéquates, tiré de la production du langage humain par des cerveaux humains. « Ils appliquent au Verbe éternel de Dieu la génération de la parole humaine exprimée. »

Tout ceci cependant est la critique d'Irénée, non pas l'exposé gnostique. L'opposition entre logos immanent et exprimé aurait été plus vivement combattue qu'elle ne le fut en fait, si elle avait

été formellement adoptée par les gnostiques. Elle fut soutenue par quelques auteurs orthodoxes désireux d'illustrer l'unité parfaite subsistant depuis le commencement entre le Père et le Logos. Mais elle fut rapidement dénoncée et bientôt abandonnée. Cependant son adoption aurait pu se justifier encore d'une autre manière : du point de vue limité de l'observateur humain, ce sont les actes extérieurs de la création et de l'incarnation, par lesquels le Logos présente en termes finis quelque chose de la ressemblance du Père infini, qui ont provoqué la reconnaissance historique du Père et du Logos dans des perspectives différentes.

Athénagore *(Suppl.,* 10, 2, 3), bien qu'il n'emploie pas la terminologie caractéristique de cette théorie, s'exprime néanmoins en des termes qui peuvent faire penser à une opinion similaire. Il dit que le Fils fut le premier rejeton du Père, bien que n'étant pas un être créé; car Dieu, étant l'intelligence éternelle, possédait en lui-même dès le commencement son propre Logos, puisqu'il était *logicos* de toute éternité. Mais le Fils, en se manifestant, fut le fondement et la force active de la nature créée. C'est Théophile qui, le premier, emploie la formule précise de Logos immanent et exprimé. Dieu, observe-t-il *(Ad Aut.,* 2, 10), possédant en son propre cœur son Logos immanent, l'engendra par sa propre Sagesse, lorsqu'il le produisit devant l'univers (référence au psaume xlv, i : *Eructavit cor meum verbum bonum).* Ailleurs *(ibid.,* 2, 22), il parle de la voix de Dieu qu'Adam entendit dans le jardin. « Que peut être cette voix, demande-t-il, sinon le Logos de Dieu, qui est aussi son Fils ? » Non, certes, Fils à la façon des fils de dieux célébrés par les poètes et mythologistes, fils engendrés par un commerce naturel, mais tel que la vérité dépeint le Logos immanent de toute éternité dans le cœur du Père; car avant que toute chose fût appelée à l'existence, Dieu l'avait pour Conseiller, puisque le Fils était son Intelligence et sa Raison (φρόνηβι) propres. Lorsque Dieu résolut de créer tout ce qu'il avait fixé, il engendra ce Logos en le proférant (προφορικό), premier-né de toute la création, non en se privant lui-même du Logos, mais en engendrant le Logos et en restant perpétuellement associé à son Logos.

On a déjà cité un passage de Tertullien *(Adv. Prax.,* 5) où celui-ci soutient que le *Sermo* divin existait avant la création, silencieux au sein de la divinité et incorporé à la Raison divine, tandis que Dieu méditait et préparait tout ce qu'il entendait profé-

rer par la suite, au moyen du *Sermo*. Ce passage contient le même ensemble d'idées que les extraits de Théophile, ci-dessus cités, bien que les adjectifs « immanent » et « exprimé » ne s'y trouvent pas. Le passage d'Hippolyte (*Ref.*, 10, 33, i), également cité, contient aussi, il faut le noter, la déclaration que Dieu conçut et engendra d'abord le Logos, non pas un logos verbal, mais la rationalité immanente de tout ce qui existe. On peut soutenir qu'Ignace avait à l'esprit une idée analogue quand il écrivait (*Magn.*, 8, 2) que Dieu s'est manifesté par son Fils Jésus-Christ, qui est son Logos, procédant du silence. Ce passage, toutefois, ne se réfère pas à l'acte de la création, mais à l'inspiration prophétique et à l'incarnation. Le silence dont il s'agit ici n'est donc pas le silence absolu du vide primordial, mais le silence relatif dans lequel les mystères de Dieu, sauf révélation spéciale aux humains, restent plongés.

Un autre groupe de théologiens repousse l'ensemble de la conception. Irénée (*Haer.*, 2, i3, 8), on l'a dit. condamne les Valentiniens coupables d'appliquer au Verbe éternel de Dieu la génération de la « parole exprimée » humaine. Clément, nous l'avons vu aussi (*Strom.*, 5, 1, 6, 3), nie que le Logos du Père universel soit la parole exprimée; au contraire, il est la Sagesse la plus manifeste et la Bienveillance de Dieu. Origène (sur saint Jean, 1, 24, i5i) attire spécialement l'attention sur le titre de Logos que Notre-Seigneur n'a pas employé lui-même, mais qui est tiré de saint Jean. Il rappelle l'empressement apporté par certains à s'emparer de ce titre, et en particulier leur citation incessante du psaume *Eructavit cor meum verbum bonum*, comme s'ils se figuraient, dit-il, que le Fils de Dieu était une énonciation (προφορά) paternelle pratiquement exprimée en syllabes réellement parlées, avec la conséquence qu'ils refusaient au Fils toute individualité concrète (si du moins Origène les a exactement compris). Ce qu'il traite ici et ce à quoi il s'oppose est évidemment une variante de la théorie du Verbe exprimé. Dans un langage très voisin, Eusèbe combat une fois de plus une erreur analogue (*Dem. ev.*, 5, 5, 8). Dans un autre traité (*Eccl. theol.*, 2, i5, 4), il attaque Marcellus à propos de sa conception du Logos immanent et du Logos exprimé, accusation qui paraît assez fondée en substance, bien que les termes mêmes ne semblent pas empruntés à la déclaration originale de Marcellus, mais faire partie du commentaire d'Eusèbe. Au IVe siècle, l'ensemble de la

théorie paraît avoir été universellement rejeté, sauf par des hérétiques déclarés. Les semi-ariens l'attaquent dans le *Macrostiche* (section 5, ap. Ath., *De Syn.*, 26). La doctrine est anathématisée par le huitième anathème du concile de Sirmium *(ibid., 3-]').* Le pseudo-Athanase *(Exp. fid.,* 1) dépeint le Logos comme non immanent ni exprimé, non effluence du Parfait, non division de l'être impassible, non émanation, mais Fils absolu. La condamnation est renouvelée par toute une série de théologiens orthodoxes.

CHAPITRE VH

SUBORDINAT1ANISME

On en a dit assez pour montrer que la doctrine du Logos, quelle que fût son importance théologique, portait en elle le germe de périls mortels. En particulier, la théorie du « logos immanent » et du « logos exprimé » tendait à une subordination erronée du Fils, en faisant de lui fondamentalement et primordialement une fonction impersonnelle du Père. Cette tendance fut active dans la pensée gnostique qui s'exerça sur le titre de Logos, considéré comme le nom d'un des nombreux éons par les divers systèmes de la spéculation gnostique.

Hippolyte attribue aux brahmines indous (*Ref.,* i, aZi, a) une doctrine de caractère gnostique, où figure un Logos. Sans doute cette hypothèse se révèle-t-elle plus féconde par la lumière qu'elle projette sur une ligne d'influence orientale rattachée aux origines du gnosticisme que par l'élucidation parfaite des dogmes indous. Il donne aussi des extraits (*Ref.,* 4, 46, 2) d'un ouvrage qu'il ne nomme pas, où des allégories gnostiques de caractère astronomique étaient tirées des poèmes d'Aratus. Le Logos apparaît, dans ces extraits, comme une sorte de principe cosmique raisonnable, contrôlant l'évolution et le destin de l'humanité. On trouve plusieurs traces d'une doctrine païenne du Logos. Tertullien dit (*Apol.,* 21) que les sages païens reconnaissaient que le Logos, c'est-à-dire *Sermo* et *Ralio,* était ΓArtisan de l'univers. Clément et Justin attribuent tous deux le nom de Logos à Hermès, l'interprète des dieux. Ils se réfèrent probablement l'un et l'autre à des allégories stoïciennes, où les diverses déités païennes étaient fondues en un seul élément général de puissance divine.

Valentin considère le Logos comme le cinquième dans ses séries d'éons. Il passe aussi (Hipp., *Ref.,* 6, *lu,* 2) pour avoir prétendu qu'il avait reçu une révélation spéciale du Logos. En tout cas, selon l'école Valentinienne, ce n'est pas le Logos qui s'est incarné. Ptolémée déclare même que ce fut le Logos de sa mère céleste, Sophia, qui descendit sur Jésus lors de son baptême (Hipp., *Ref.,* 6, 35, 6). Marcus inclut le système de Valentin dans une série complexe de spéculations alphabétiques où le Logos jouait un rôle décisif en tant qu'instrument de l'expression propre divine (Irénée, *Haer.,* 1, i4, 1). Il appelait aussi de ce nom tous les éons indifféremment, ou par d'autres tels que racines, semences, fruits (ibid., 1, i4, 2; cf. Clém., *Exc. Theod.,* 25, 1). Dans le système des Ophites pératiques, le Logos est identifié avec le second membre de la triade, Père, Fils et Matière (Hipp., *Ref.,* 5, 17, 2). Mais, en général, les étranges spéculations gnostiques influèrent peu sur le développement, soit de la théologie orthodoxe, soit sur la théologie hérétique normale.

Néanmoins, si l'opinion put être soutenue que le Fils et le Saint-Esprit devaient être expressément subordonnés au Père, c'est en raison des contacts avec l'ensemble des idées dont le gnosticisme était l'expression caractéristique. Et bien que la doctrine du Logos ait été élaborée, du moins en un certain sens, comme une réponse de la philosophie chrétienne au gnosticisme, un certain accent de subordinatianisme se marqua dans la théologie et, une fois établi dans la tradition, se révéla difficile à effacer, bien que compensé par d'autres éléments dont il faudra parler en temps voulu. Même Hippolyte est capable d'écrire le passage suivant dans ce style (C. *Noet.,* 10, 11) : « Dieu engendra le Logos, en tant qu'auteur, gardien et artisan des choses créées; ce Logos, il le possédait en lui-même, invisible au monde alors en train d'être créé. Il le rendit visible par la première parole qu'il émit, et l'engendrant comme lumière de lumière, il le projeta en tant que Seigneur de la création. Sa propre Intelligence, visible d'abord pour lui seul, et invisible au monde alors en train de venir à l'existence, il la rendit visible, afin que, par sa manifestation, le monde pût la voir et obtenir le salut; et ainsi un second se tint à ses côtés. » Mais, en disant « second », Hippolyte prend soin d'ajouter qu'il n'entend pas impliquer deux dieux, mais « lumière de lumière ». Car il existe une Puissance qui procède du total des choses; le Père est ce total d'où procède

la Puissance, qui est le Logos; et ceci est l'intelligence qui vint dans le monde et fut manifestée comme Fils de Dieu. Une telle théorie, transposant dans la sphère de la rédemption celle de la création, devait apporter un appui certain aux spéculations adoptiennes de Paul de Samosate, bien que rien ne prouve qu'il se soit jamais complu au jargon de « logos immanent » et « logos exprimé ». On a déjà indiqué qu'Eusèbe attaqua cette théorie avant même d'avoir découvert ses affinités avec certains aspects de la pensée de Marcellus. Mais dans ses propres spéculations, il se montre le représentant certain d'une tradition fortement subordinatienne, et il ne serait pas impossible de lancer contre lui une accusation plausible de dithéisme. Son subordinatianisme dérivait d'Origène, père commun de l'hérésie arienne et de l'orthodoxie nicéenne. Origène soulignait avec la plus grande emphase l'individualité distincte et concrète du Fils, non moins que l'abîme séparant la triade divine de tous les êtres créés. Cela ne l'empêcha pas d'ailleurs de proférer quelques déclarations extraordinairement énergiques sur la subordination de l'Esprit et du Logos. Il déclare, à vrai dire (De *Princ.,* i, 3, 7), qu'il ne faut pas prendre sa théorie du Père répandant ses bienfaits sur toute la création, du Fils limitant son action au seul monde des êtres créés et du Saint-Esprit réservant sa grâce à la sanctification des justes comme aboutissant à donner une plus haute valeur à l'Esprit qu'au Père et au Fils. Elle représente seulement la méthode spéciale adoptée pour la distribution de la grâce. D'ailleurs, on ne peut distinguer de plus ou de moins *(maius minusve)* en décrivant la triade, puisqu'une source de déité soutient l'univers par sa parole et sa raison propres et sanctifie par « l'Esprit de sa propre bouche » (Ps. xxxm, 6) ceux qui méritent d'être sanctifiés.

Cependant, Origène, se référant au texte : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi » et au refus par Notre-Seigneur du titre de « bon » à lui adressé, distinctement du Père (Marc, x, 18), tout en affirmant que le Sauveur et le Saint-Esprit transcendent incomparablement toutes les créatures, par une transcendance sans bornes, ajoute que le Fils est transcendé par le Père à un degré aussi grand, et même plus grand, que celui par lequel lui-même et le Saint-Esprit transcendent le meilleur des autres êtres (sur saint Jean, i3, a5, i5i). Et il ajoute *(ibid.,* i5a) que, bien que le Fils surpasse tous les trônes et dominations et

tout nom qui est nommé en ce monde ou dans le monde à venir, en substance, dignité, pouvoir, divinité et sagesse, il ne peut cependant être comparé au Père sur aucun point. Car, par rapport au Père, le Logos n'est qu'une image de sa bonté et de sa splendeur, et non, chose étrange, de Dieu, mais seulement de sa gloire et de sa lumière éternelle; si fidèlement qu'il reflète Dieu le Père, il n'est qu'un miroir. La seule justification que l'on pourrait tenter, d'un tel éclat, du côté orthodoxe serait de soutenir quOrigène a dans l'esprit la « monarchie » au sens absolument strict. Dans la mesure où le Logos jouit de la nature divine et la révèle, il dispense une richesse qui n'est plus la sienne propre par origine et, à ce point de vue, il est incomparable au Père dont la gloire dérive. Mais cela ne veut pas dire que la gloire, parce que dérivée, vaille une once de moins que celle qui se manifeste à sa source. Le Logos n'est pas moins Dieu du fait qu'il n'est pas la source de la déité. Ainsi est-il possible de faire cadrer les assertions de ce passage avec la déclaration précédente selon laquelle, en ce qui touche la triade, il ne peut y avoir de plus ou de moins.

Malheureusement, la liste des imprudences d'Origène ne s'arrête pas là. Il ressort d'un fragment du *De principiis* (4, 4, i, ou, selon l'ancienne classification, 4, 28), conservé avec un soin jaloux par l'empereur Justinien et publié dans l'édition de Berlin, qu Origène a positivement appelé le Logos un être créé (χτίσμα). Ce Fils (et l'on comprend bien pourquoi Rufin a édulcoré le passage par une habile paraphrase) vint à l'existence par la volonté du Père. Il est le premier-né de toute création, un être créé, la Sagesse : car la Sagesse dit elle-même : « *Dominus possedit me in initio viarum suarum* » (Prov., vin, 22). Si ce fragment est authentique et littéralement exact, il donne sérieusement à réfléchir; mais, dans le même contexte, le même Origène qui erre de la sorte nie avec vigueur que soit vraie la formule, adoptée par Arius dans la suite, selon laquelle il y eut un temps où il n'était pas. Cette réfutation se trouve et dans le fragment grec et, par deux fois, dans la traduction de Rufin : son authenticité ne peut donc faire aucun doute. « Nous ne déclarons pas, dit Origène, comme le font les hérétiques, qu'une part quelconque de Dieu fut changée en Fils ou que le Fils fut engendré par le Père à partir d'éléments non existants, c'est-à-dire en dehors de sa propre substance, de telle sorte qu'il y ait jamais eu un

temps où le Fils n'existait pas. » Origène soutenait une espèce de subordinatianisme, mais il n'était certainement pas arien.

Ses difficultés sont dues, pour une part, à la tentative, que tous les Pères aussi bien que les hérétiques ont opérée, de bâtir sa théologie sur des textes littéraux de l'Écriture qui, d'un point de vue critique moderne, ne seraient pas considérés comme ayant un rapport direct avec la question traitée. Les textes choisis convenaient parfois, sous certains aspects, à la défense des arguments orthodoxes, mais sous certains autres, ils suscitaient des difficultés sérieuses. Origène n'était pas homme à reculer devant les difficultés; si l'Écriture disait que le Seigneur a créé la Sagesse et si la tradition ecclésiastique identifiait la Sagesse au Logos, son intelligence hardiment spéculative était toute prête à soutenir que le Logos était réellement créé. Il faudrait toutefois considérer cette déclaration en liaison avec d'autres, faites ailleurs, qui permettraient de déterminer très précisément le degré de sérieux de cette assertion. Il se peut qu Origène n'hésitât pas à admettre que l'Écriture ait appelé le Logos un être créé; mais ce que voulait dire par là l'Écriture est une question extrêmement compliquée et ce quOrigène pensait que l'Écriture voulait dire ne peut se déduire que d'un examen général de la substance de sa pensée.

Mais la principale source de ses difficultés venait du fait que, jusqu'alors, aucune distinction satisfaisante n'avait été établie clairement entre dérivation et création. Aussi longtemps que la déité suprême fut regardée comme un être unitaire, cette lacune n'entraîna pas de conséquences sérieuses, parce que tout objet auquel pouvait être assignée une origine était aussi une créature. Mais quand on vint à considérer la déité comme une triade et à distinguer, au sein de l'être divin lui-même, une seconde et une troisième Personne, le problème de la dérivation, distincte de la création, devait surgir. Ce problème est donc spécial à la théologie chrétienne. Comment la triade peut-elle se concilier avec la monarchie, si la triade est une triade réelle et permanente?

Nous avons vu quOrigène, dans un passage certainement authentique, parle expressément du Fils divin comme d'une créature. Cependant, l'expression, toute authentique qu'elle soit, n'est certainement pas le résultat d'une spéculation personnelle du théologien, mais lui a été imposée par une interprétation défectueuse de la Bible. En effet, le terme qu'il emploie pour

parler du Fils et du Saint-Esprit lorsque sa pensée n'est pas entravée par des présuppositions bibliques, n'est pas créature (κτίβμα), mais *genetos.* Ainsi, en saint Jean (3, 28, 172), où il discute la profondeur du caractère mystérieux de Dieu, il remarque que la pleine connaissance de Dieu ne peut être atteinte par la nature humaine et peut-être par aucun autre *geneta* que le Christ et le Saint-Esprit.

C'est là une remarque très significative, fortement monarchique, en tant qu'elle place en le Père seul les mystères de l'être divin. Elle est aussi fortement subordinatienne, tout au moins en ce sens qu'elle dispose tous les êtres, créés ou divins, selon une hiérarchie d'existence, s'élevant à partir de l'humanité raisonnable, par la création spirituelle des anges et autres êtres célestes semblables, jusqu'au Saint-Esprit et au Christ, et ainsi jusqu'à Dieu le Père. La ligne qui sépare de Dieu les *geneta* est nettement tirée à partir d'un point qui laisse le Christ et le Saint-Esprit du même côté que les puissances créées et les êtres humains. D'autre part, Origène soutient sans défaillance que le Christ et le Saint-Esprit se trouvent dans une catégorie spéciale où leur pleine appréhension de Dieu est hors de question. Il est possible, mais nullement certain, que les anges puissent pénétrer ces mystères; il est absolument sûr que le Christ et le Saint-Esprit le peuvent. Ainsi, une fois de plus, même par ce texte d'apparence banale, nous sommes ramenés à une reconnaissance ferme de la triade.

Nous avons également cité ce passage (ibid., i3, a5) où le Sauveur et le Saint-Esprit sont dits en même temps supérieurs à tous les *geneta,* bien que transcendés eux-mêmes à un plus haut degré encore par le Père. Au regard superficiel, il peut sembler quOrigène voulait dire implicitement que le Fils et l'Esprit sont des créatures. Le terme *geneton* est, il est vrai, régulièrement employé pour les créatures, par opposition à *l'agenetos,* qui est Dieu. Il l'est, non seulement pour qualifier les créatures, impliquant le caractère secondaire et contingent de la nature créée, mais c'est peut-être le titre le plus courant sous lequel elles soient mentionnées. *Ageneton* était si universellement reconnu comme le terme fournissant l'équivalent exact et suffisant de déité que *geneta* qui, au sens strict, doit seulement énoncer qualitativement un fait relatif à l'origine des créatures, finit par être employé partout comme un titre qui leur était commun. Il

n'est donc pas étonnant qu'Epiphane, avec son zèle antiorigéniste pour l'orthodoxie, sachant quelle abondante fourniture de munitions Origène avait livrée à l'artillerie arienne, mais oubliant l'influence tout aussi importante d'Origène sur les Pères Cappadociens qui avaient réfuté l'arianisme, déclare sans ambage *(Haer.,* 64, 8, 3) qu'il est évident quOrigène, en appelant le Fils *genetos theos,* entendait le traiter de créature.

Déduction absolument fausse : dans le second des fragments caténaires d'Origène sur saint Jean, publiés dans l'édition Preuschen, il nie même que le Logos fût *genetos.* Il cite le texte : *« In ipso vita erat et vita erat lux hominum »,* et en fait le commentaire suivant : « De même que Dieu appela toutes choses à l'existence, ainsi ces objets, dont la nature était de vivre, furent rendus vivants par participation au Logos. N'écoutons pas ceux qui, se basant sur ce texte, prétendent que le Logos est *genetos.* Tout ce qui doit venir à l'être n est pas vie en soi; mais la possession de la vie n'est pas venue au Logos du dehors, « la vie était en lui ». Contrairement aux créatures, le Logos est intrinsèquement Vie, au même sens que le Père, non pas que le Père tire sa vie d'une participation à celle du Logos, mais Dieu, qui est Vie, engendre la Vie. » Nous voici clairement ramenés à la triade de déité absolue.

Ailleurs encore (C. *Cels.,* 6, 17, *ad fin.),* Origène discute de nouveau le caractère mystérieux de l'être divin. Il souligne le fait que nul ne peut le saisir s'il ne possède l'Esprit qui scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu; il soutient que seul notre Sauveur et Seigneur, le Logos de Dieu, saisit et comprend l'immensité de la connaissance du Père, mais que cependant les esprits de ceux qu'illumine Dieu le Verbe lui-même le peuvent aussi dans un sens secondaire. Il cite la parole : « Nul ne connaît le Fils, excepté le Père, ni le Père, excepté le Fils et ceux à qui le Fils le révélera. » Car nul ne peut soit connaître exactement « *Yagenetos* et le premier-né de toute la nature *genetos »,* comme le fait le Père qui l'engendra, soit connaître exactement le Père comme le peut son Logos vivant, Sagesse et Vérité. Il se peut qu'en appelant ici le Fils « premier-né de la nature *genetos* », Origène veuille dire implicitement que le Fils lui-même tombe dans la même catégorie de *geneta,* surtout si l'on considère les autres passages cités à ce sujet. Mais il est indéniable que l'inclusion du Logos dans cette catégorie va de pair avec

son inclusion simultanée dans la catégorie *ageneton,* puisque le texte d'une seule et même phrase lui applique expressément cet attribut de la déité.

Il faut se rendre à l'évidence que, si le Logos est à la fois *genetos* et *agenetos,* l'un de ces termes ne peut signifier exactement le contraire de l'autre. Il est *agenetos* ou non créé, parce qu'il appartient à la triade de la déité et que la vie incréée est la substance de son être. D'autre part, il est *genetos* ou dérivé, parce qu'il n'est pas lui-même la source et l'origine de cet être, mais qu'il le tire du Père. Les deux affirmations ne sont donc nullement contradictoires. Ce qu'il fallait pour éviter toqte apparence de contradiction était uniquement une claire définition des termes, non pas de leur sens philologique, mais du sens logique dans lequel ils étaient couramment employés. Ce fut l'œuvre qu'Athanase accomplit un siècle plus tard. La pensée d'Origène était suffisamment claire, — une étude impartiale le démontre, — mais l'absence de claire définition formelle laissa la question enveloppée de quelque obscurité et de difficulté.

Eusèbe, imprégné de la tradition origéniste, mais dépourvu d'une tête aussi claire et d'une aussi puissante capacité de raisonnement théologique que son maître, ne fit faire aucun progrès à la solution de la difficulté. Parfois il distingue le Christ des *geneta* et parfois l'inclut parmi eux, quand il n'hésite pas sur la manière de classer exactement le *Logos* ou, tout en l'appelant *genetos,* le distingue du reste des *geneta* ayant tiré leur existence du non existant. On se rappellera avec quelle fermeté Origène, dans le cours même des spéculations hardies du *De principiis,* avait exprimé sa profonde compréhension de la différence entre la dérivation de l'être du Logos à partir de la substance existante du Père et les créatures tirées du non-existant.

Dans l'un de ses derniers écrits *(Eccl. theol.,* i, 8, a, 3), Eusèbe cherche à résoudre les difficultés qu'il rencontre en déclarant que l'Église croit en un Dieu, Père et Tout-Puissant, le Père du seul et unique Christ, mais le Dieu, Créateur et Seigneur de tous les autres êtres. En venant à parler du Fils, il écarte *genetos* comme terme choisi pour exprimer dérivation, et emploie assez ingénieusement le terme *gennetos* (engendré) qui, en dehors des hérésies gnostiques oubliées, n'était pas affecté des nuances, nécessairement relatives à la création, de l'autre terme. Ainsi, dit-il, l'être du Fils n'était pas similaire de celui des autres

genneta et ne vivait pas non plus d'une vie semblable à celle des êtres engendrés à travers lui; lui seul avait été engendré par le Père même et était la Vie absolue, il va même jusqu'à distinguer le Fils des *geneta,* observant qu'il convenait au Dieu suprême d'émettre ce *gennema* monogène avant tout *geneton* et avant tous les temps. Mais la maladresse de sa théologie fut d'un grand secours aux ariens.

Le problème demeura donc une cause de trouble pendant des années. On avait regardé le Fils et le Saint-Esprit comme *ageneta,* et Origène, en un certain sens, les considérait comme *geneta.* Les successeurs d'Origène dans la ligne orthodoxe furent peu à peu contraints de renier la seconde partie de cette affirmation, en particulier quand les ariens s'en emparèrent comme d'une excellente raison de rejeter la première. Il n'en resta pas moins qu'en un sens, le Fils et le Saint-Esprit possédaient une ἀρχή (source), et dans un autre ne possédaient pas d'àpxq (commencement). Le principe monarchique universellement accepté exigeait que l'on découvrît leur ἀρχή dans le Père, ce qui donnait le sens de source. D'autre part, puisqu'ils étaient Dieu, ils étaient éternels, depuis toujours et à jamais. Ils n'avaient pas de « commencement » et en ce sens ne possédaient pas d'àρχή. Grégoire de Nazianze (Or., a5, i5, *fin.'),* définit très nettement la situation. 11 observe, à propos du Fils et de l'Esprit, qu'ils ne sont pas des *anarcha* et que pourtant ils les sont en un sens, ce qui, ajoute-t-il, semble paradoxal. Du point de vue causal, ils ne le sont pas, car ils sont hors de Dieu, quoique non après Dieu, comme la lumière du soleil, mais ils le sont au point de vue temporel, car ils ne sont pas soumis au temps.

On peut observer une autre forme prise par les problèmes de monarchie et liée à l'expression platonicienne : second dieu. Dès que la triade eût été reconnue en substance, et même avant que l'on en vînt à l'exprimer par le terme formel de triade, il devint inévitable que les mots « second » et « troisième » fussent employés à propos du Fils et de l'Esprit. Ainsi, Justin (ApoL, i, i3, 3) avait remarqué que les chrétiens reconnaissaient en second lieu le Fils du vrai Dieu, et en troisième l'Esprit prophétique. Il dit ailleurs *(Dial.,* 56, /fi) qu'il cherchera à prouver, sur la base de l'autorité scripturaire, qu'il existe un autre (ἑτερο , second) Dieu et Seigneur à la suite du Créateur de l'univers, au delà duquel il n'en existe pas d'autre (ἀλλο , différent). Une certaine

dose d'arithmétique était inévitable à propos d'un être divin qui n'était reconnaissable que sous une triple représentation, quelle que fût la force avec laquelle les Pères soutenaient que l'énumération ne pouvait convenir à propos de Dieu. Un tel langage, d'ailleurs inévitable, ne pouvait manquer d'être rattaché par tout platonicien fervent aux spéculations de son maître. Dans la *République,* Platon avait qualifié l'univers de « divin enfant » (θειον γεννητόν) et, de nouveau, dans le Timée, il avait appelé le monde : « l'image de son Créateur », monogène, et dit de celui-ci qu'il était lui-même un dieu « perçu par les sens » (θεό αισθητό). Il ne l'appelait pas exactement un « second dieu », mais Philon applique ce terme à son Logos et, ce faisant, reproduit le sens, sinon les mots mêmes, du Timée.

Cette conception retient un moment l'attention d'Origène (C. *Cels.,* 5, 3ç>). Même si nous affirmons un « second dieu », dit-il, qu'il soit bien compris que ce second dieu n'est autre que la Vertu qui embrasse toutes les vertus, le Logos qui embrasse tout logos quel qu'il soit, dans tous les objets naturels. Eusèbe adopta l'expression et l'utilisa avec une grande liberté. C'est ainsi qu'il écrit dans la *Preparatio Evangelica (j,* 12, 3ao C) que l'Ancien Testament présente, après l'être *anarchos* du Dieu de l'univers, un second être et pouvoir divins, Γἀρχή des *geneta.* Il est bon de noter en passant que, dans ce passage comme en beaucoup d'autres, le mot *ousia* (traduit ici par être) est pris dans un sens particulier et non pas générique. Le « second être » qui vient « après l'être du Dieu de l'univers » est simplement une seconde représentation de la déité, non pas un degré inférieur de déité ou une substance de demi-dieu. En d'autres termes, Eusèbe se borne à attirer l'attention sur le fait que, de même que le Père est l'ἀρχή du Fils, de même le Fils est celui des créatures, sans qu'il envisage la similitude réciproque et la différence substantielle entre la source et ce qu'elle produit dans les deux cas.

Il développe la question du second Dieu dans la *Demonstratio evangelica* (5, 4, 9, i4). Voici son argumentation : « Le seul et vrai Dieu doit être un et il est le seul à qui ce titre convienne. Le second Dieu réalise son association au vrai Dieu par participation; en dehors du Père, il n'est absolument pas reconnu Dieu; il réside dans le Père et c'est par et à travers Celui-ci qu'il est rendu divin. Il possède son être et il est Dieu, non par lui-même, mais par le Père. Il nous a été enseigné de l'honorer aussi,

comme Dieu, après le Père, en raison de l'habitation de Dieu en lui. Par nature, cependant, il est à la fois Dieu et Fils monogène, non pas adopté comme ceux qui sont extérieurs à la divinité et ne jouissent du titre de « dieu » que par un privilège acquis. Mais bien qu'il soit honoré des titres de « Fils monogène » et de « notre Dieu » par nature, il n'est pas le premier Dieu, mais le premier Fils de Dieu, monogène, et Dieu seulement par là. Car l'un accorde, l'autre reçoit, de sorte que, à proprement parler, le premier est le Dieu un, et parce qu'il existe seul par sa propre nature et parce qu'il ne reçoit rien d'autrui; mais l'autre jouit du second rang et, recevant du Père le fait d'être Dieu, il l'est comme Image de Dieu. Une divinité se discerne en l'un et l'autre, comme par exemple un objet et son image, mais le Dieu un est Celui qui l'est par lui-même sans ἀρχή et ἀγενήτο . Il est contemplé à travers le Fils comme à travers un miroir et une image. »

Eusèbe revient un peu plus loin sur la question (ibid., 5, 8, a). « Bien que nous confessions deux Seigneurs, dit-il, nous ne donnons pas à chacun d'eux la même explication théologique. Comme le demande la piété, nous leur donnons un ordre. On nous a enseigné que le Père, Dieu et Seigneur suprême, est aussi le Dieu et Seigneur du second et que ce second Seigneur est le Verbe de Dieu, maître de tout ce qui lui est inférieur, mais non maître de la même façon de Celui qui est plus grand que lui. Car Dieu le Verbe n'est pas le Seigneur du Père, ni le Dieu du Père, mais son Image, son Verbe, sa Sagesse et sa Puissance. Il est Maître, Seigneur et Dieu de ceux qui viennent après lui, mais le Père est Père, Dieu et Seigneur du Fils. De là vient qu'on leur applique le nom ἀ'ἀρχή unique; les conclusions d'un respectueux exposé de la déité impliquent un Dieu unique.

Il faut évidemment rattacher cet exposé quelque peu unilatéral à la déclaration d'Origène sur l'infériorité du Fils par rapport au Père, mais en précisant qu'Origène, dans une certaine mesure, avait été amené à prendre cette position par l'examen de leur action ou manifestation envers les créatures, tandis qu'Eusèbe paraît fonder son argumentation plus délibérément sur les relations essentielles du Père et du Logos. Etant donné le laps de temps écoulé depuis Origène, il est d'autant plus significatif qu'Eusèbe, par exemple, se soit livré à une déclaration comme celle-ci *(Dem.* en., 5, 6, 4) : « Le Dieu suprême n'est pas « le

premier des *geneta* », puisqu'il n'a pas ἀ'ἀρχή concevable et qu'il est au delà et au-dessus du « premier » de toute série numérique; c'est lui-même qui engendra et do.nna substance au « premier » numérique; de là vient que le Verbe divin est appelé le premier de tous les *geneta.* » La position extrême d'Eusèbe est cependant orthodoxe en substance (cf. *Eccl. theol.,* 2, 17, 1, 3), bien qu'il soit intéressant d'observer que Marcellus l'ait accusé, en propres termes, justement de cette combinaison de subordinatianisme excessif et de dithéisme, qui constituait en fait l'hérésie d'Arius (ap. Eus., C. *Marc.,* 1, 4, 4o) : « Il a osé séparer le Verbe de Dieu et appeler le Verbe un autre Dieu, distinct du Père en substance et en pouvoir. » Et il ajoute cette remarque caustique : « L'enseignement d'Eusèbe est pareil à celui de Valentin et d'Hermès. »

Il faut considérer comme liée logiquement, et en quelque mesure aussi historiquement, à la théorie du second Dieu la distinction entre « Dieu » (θεό , sans article défini) et « le Dieu » (ὁ θεό , avec l'article ajouté), différence que l'on pourrait traduire en opposant les formules : « un être divin » et « l'être suprême ». Cette distinction provient aussi de Philon *(Quod a deo somnia,* Mangey, 1, 655, ligne 20) et c'est Origène encore qui la reprend et l'introduit dans la théologie chrétienne. Il distingue (sur saint Jean, 2, 2, 17, 18) l'être suprême qui est Dieu absolu (αὐτοθεό) et le Logos. Tout ce qui est déifié, observe-t-il, par participation à la divinité de Γαὐτοθεό , doit être appelé plus exactement Θεό et non ὁ Θεό , et le plus digne d'honneur en cette catégorie est le premier-né de toute création, puisque c'est lui, le premier, qui étant « avec Dieu » attira en lui-même la divinité. Le Logos qui était « avec Dieu » est l'archétype de toutes les images suivantes. Il était au commencement et parce qu'il était avec Dieu, il demeure toujours θεό . Mais il n'aurait pas acquis ce caractère s'il n'avait été « avec Dieu » et ne serait pas resté θεό s'il n'était demeuré dans la vision ininterrompue de la profondeur du Père.

Eusèbe reprend à son tour la thèse et écrit *(Eccl. theol.,* 2, i/>, 3) : « Lorsque vous entendez l'évangéliste appeler le Logos Dieu, n'allez pas comprendre qu'il entend déclarer que le Logos est *anarchos* et inengendré comme son Père, mais qu'il était au commencement. » (Eusèbe prend la phrase : « Il était au commencement », comme si elle signifiait réellement : « Il était à la

source. ») Il poursuit : « Ce que veut dire l'évangéliste en parlant ἀ'ἀρχή s'éclaire à la lumière des mots qui suivent. Il n'a pas dit : Et le Verbe était « le » Dieu, en ajoutant l'article, afin de faire de lui l'être suprême. Il n'a pas dit non plus : Le Verbe était en Dieu, afin d'éviter de le réduire à la ressemblance humaine (c'est-à-dire de faire de lui un simple verbe immanent), mais il a dit : Et le Verbe était avec Dieu. » Eusèbe revient plus loin sur ce sujet *{ibid.,* 2, 17, 2), disant que, si l'évangéliste avait composé son évangile dans un sens qui pût plaire à Marcellus, il aurait été obligé d'écrire soit : le Verbe était de Dieu ou le Verbe était le dieu; en ajoutant l'article. Mais, en fait, il indique que le Verbe même était Dieu de la même façon que l'était Celui avec qui il était.

La question en resta là. Après le développement et la défaite de l'arianisme, la spéculation ne fut pas poussée plus loin. Mais il en reste un vestige assez intéressant. Cyrille rappelle (sur saint Jean, nogC) très exactement l'endroit du texte de saint Jean (xx, 28) où Notre-Seigneur est appelé par saint Thomas : ô Θεό , après la Résurrection : Mon Seigneur et mon Dieu (ό Κύριό μου καί ό Θεό μου). Ceci fut écrit, proclame Cyrille, pour empêcher quiconque de penser que le Christ était Seigneur et Dieu (sans article) au même titre seulement que les saints anges, parfois honorés de ces titres.

Si l'on considère le grand nombre de points communs qui semblait exister entre les subordinations catholiques comme Origène et Eusèbe et les purs ariens; si l'on observe, d'autre part, certaines ressemblances verbales étroites entre les formes dont ils revêtirent leurs systèmes de pensée respectifs, on ne peut éprouver nulle surprise à voir un penseur aussi maladroit et peu philosophique que Constantin prendre pour une simple question de mots la dispute primitive entre Arius et Alexandre : « Ayant soigneusement étudié la question de l'origine et du fondement de ces divergences, je trouve que leur cause est vraiment d'un caractère insignifiant et tout à fait indigne d'une querelle aussi grave », écrivait le treizième apôtre dans une lettre conjointement adressée à l'évêque Alexandre et au prêtre Arius (ap. Eus., *Vit. Const.,* 2, 68). Après tout, Gibbon, qui avait des facilités beaucoup plus considérables que Constantin pour découvrir le véritable aspect des questions débattues au cours des controverses du IVe siècle, pensait bien que toute la différence entre les

deux camps se réduisait à la question d'ajouter ou d oter une seule lettre à l'alphabet.

Alexandre et les orthodoxes disaient que les Ariens mettaient en avant une théorie qui combinait, en fait, les vues des Juifs unitaires et des polythéistes païens. Quoique l'Église fût, à vrai dire, assez intolérante à l'égard des Juifs et des païens (non sans de bonnes raisons fondées sur l'expérience pratique), cette critique de l'arianisme n'était nullement un grossier abus de langage. Arius, tout en reconnaissant le Fils divin comme une déité inférieure, réduisait le Logos à l'impersonnalité, et en honorant le Christ qu'il regardait comme un demi-dieu de substance différente de celle du Père, il se mettait dans la même position que les polythéistes.

Athanase non seulement cite quelques extraits inestimables des premiers écrits ariens, mais donne aussi certaines indications générales relatives au genre d'arguments sur lesquels ils reposaient. Ils demandaient par exemple (ap. Ath., C. Ar., 2, 34) comment le Fils pouvait avoir existé toujours avec le Père; les fds ne sont jamais aussi vieux que leur père; un père est âgé de trente ans lorsqu'il engendre son fils; c'est de tout fils qu'il est exact de dire : il n'existait pas avant d'être engendré. En d'autres termes, les ariens poussaient la métaphore paternité-filiation aussi rigoureusement que le permettaient les déclarations de l'Écriture prises dans un littéralisme rigide. Les penseurs orthodoxes en faisaient souvent autant, il est vrai, mais leur fondamentalisme était tempéré par l'acceptation de méthodes d'interprétation allégorique et ils manifestaient un sens beaucoup plus profond de la nécessité d'interpréter les Écritures comme un tout en comparant les passages entre eux. Les ariens, en outre, pareils à beaucoup de gens au tempérament schismatique, négligeaient en fait la Bible pour se limiter à quelques textes choisis.

Astérius, girouette qui avait sacrifié aux idoles au moment des persécutions et qui était tout aussi disposé à faire des concessions aux catholiques pendant la controverse arienne, bien qu'il semble avoir été le plus infatigable et fertile pamphlétaire d'Arius, inventa une distinction entre « Puissance de Dieu » et « la Puissance de Dieu » semblable à celle de « *theos* » et « le *theos* » (ibid., 2, 37) : saint Paul n'a pas dit qu'il prêchait le Christ, la Puissance de Dieu, ou la Sagesse de Dieu, mais Puissance et

Sagesse de Dieu, sans ajouter l'article. Selon cette interprétation, l'apôtre voulait dire que le pouvoir propre de Dieu même qui lui est naturel et co-existe en lui, sans génération, est quelque chose d'autre que le Christ, bien qu'à la vérité il soit générateur du Christ et créateur de l'univers; il y a eu de nombreuses incarnations de ces Pouvoir et Sagesse impersonnels de Dieu, parmi lesquelles le Christ qui en fut seulement le plus éminent et le plus puissant; mais les véritables et suprêmes Pouvoir et Sagesse étaient une qualité impersonnelle du Père.

Voici donc de nouveaux échos de la théorie du Logos immanent. Comment le Fils peut-il être Logos ou le Logos être l'image de Dieu? En effet, le logos humain est formé de syllabes et ne traduit que la volonté de celui qui parle, après quoi il cesse et disparaît (ap. Ath., *C. Ar.,* 2, 3/j). Cet argument fut développé formellement par l'arien tardif Eunomius (ap. Cyr., sur saint Jean, 3i A) qui déclare que le Fils est autre que le Verbe immanent ou Verbe en activité idéale; le Fils est le Verbe exprimé, appelé Verbe parce qu'il participe au Verbe immanent qui le remplit et qu'il est déclaratif de l'être du Père. (Il est intéressant d'observer encore l'absence de préjugés qui permet à Cyrille *(Thesaurus,* I\, 3i, D et 6, 47 E) d'utiliser cette conception même afin d'illustrer certains aspects de la doctrine orthodoxe du Logos.) Une fois de plus, on prétendit (ap. Ath., C. *Ar.,* 2, 37) que, lorsque le Fils est appelé Logos, c'est seulement un titre métaphorique, exactement comme lorsqu'il est appelé Vigne, Chemin ou Porte; le seul véritable Logos est le Logos impersonnel. En outre *(ibid.,* 1, g), le Christ n'est pas vraiment Dieu, mais, comme d'autres, fut fait Dieu par participation; le Fils ne possède pas la connaissance exacte du Père, ne le voit pas parfaitement, ne le comprend ni le connaît exactement. Il n'est pas le véritable et unique Verbe du Père, mais ne porte que le nom de Verbe et de Sagesse. C'est uniquement par grâce qu'il est appelé Fils et Puissance. Comme, ajoute Athanase, il n'est qu'un participant de la véritable Sagesse, un second par rapport à elle.

Eunomius encore, qui exposa systématiquement l'arianisme tardif extrême, développe de façon plus formelle la substance de l'argumentation arienne primitive, liée à la relation de temps et à la préexistence éternelle du Fils *(Lib. Apol.,* i3). Il soutient que les objets qui possèdent l'existence n'ont pas besoin d'être engendrés et que, si le Fils existait avant sa génération, il a dû

être inengendré. La suprême contribution d'Origène à la doctrine du Logos, c'est-à-dire l'affirmation que la génération du Fils ne fut pas un événement dans le temps, mais représente un processus éternel au sein de l'être éternel de Dieu, non moins actuel en ce moment qu'avant la création des mondes, semble avoir complètement échappé à l'attention des ariens qui faisaient de si larges emprunts à d'autres aspects de sa pensée, lorsqu'elle soutenait les principes de la théorie subordinatienne extrême. Tout ce qu'Eunomius se soucia de souligner fut la qualification exprimée dans sa déclaration (*Lib. Apol.,* 27) : « Préservant en toutes choses et en tous temps la « transcendance » et la « monarchie » de Dieu, puisque le Saint-Esprit est soumis au Christ comme le reste, et le Fils lui-même à Dieu le Père. » Pour justifier cette opinion, il cite le texte clair et plutôt maladroit de I Cor., xv, 28 : « *Tune et ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.* »

Les ariens, une fois de plus, afin de tirer le plus intelligent parti possible de chaque apparence d'hérésie subordinatienne qu'ils pouvaient relever chez leurs prédécesseurs, affirmaient que le Fils n'existait pas à l'origine, mais vint à l'existence par la volonté du Père (Arius, ap. Ath., *De Syn.,* 15). On a déjà souligné comment cette conception du Fils dépendant pour son existence d'un acte de la volonté paternelle divine fut aidée dans son développement par les formes extrêmes du subordinatianisme et comment les auteurs orthodoxes évitèrent d'autant plus toute expression de ce genre en identifiant positivement le Logos avec la Volonté du Père. Même les semi-ariens du *Macrostiche* (ap. Ath., *De Syn.,* 26) dénonçaient ceux qui soutenaient imprudemment que le Fils n'était engendré ni par dessein ni par volonté, parce que, à leur avis, c'était attribuer à Dieu un acte sans but et involontaire, comme s'il avait engendré le Fils contre son gré, par nécessité.

Athanase attribue cette idée à l'étude arienne des gnostiques. Il écrit (C. Ar., 3, 60) que Ptolémée, successeur de Valentin, assignait à *Vagenetos* deux attributs : Pensée et Volonté. Il pensa d'abord, puis il voulut, et ce qu'il pensait, il ne pouvait l'exprimer avant que s'y joignît le pouvoir de volonté. Les ariens, selon Athanase, en tirèrent parti et cherchèrent à prouver que le Logos fut précédé d'un acte de volonté et de l'élaboration d'un dessein. Il donne sa propre réponse à cet argument quelques sections plus

loin *(ibid.,* 3, 64)· II montre que « si toute la création fut faite par un acte de volonté, selon le bon plaisir de Dieu, et si, en outre, toutes choses ont reçu l'être par l'intermédiaire du Logos, il est extérieur aux choses venues à l'existence par un acte de volonté et il est lui-même plutôt le Conseil vivant du Père, par qui toutes choses sont venues à l'être. Comment alors, demande-t-il, le Logos, étant Conseil et Volonté du Père, peut-il venir lui-même à l'existence par un acte de volonté et dessein?

Mais le suprême scandale donné par la théologie arienne fut son abus du langage biologique pour exprimer l'acte de la création. On croyait habituellement (le docteur Robertson par exemple. dans son édition d'Athanase) que les premiers ariens discutaient surtout sur *l'agenetos,* alors que les derniers, tels Aétius et Eunomius, le faisaient sur *Vagennetos.* Cette opinion reposait sur l'acceptation de la théorie de Lightfoot, selon laquelle une nette distinction avait toujours été maintenue entre les deux sens et les deux orthographes *d'agen(n)etos.* On a donné au chapitre u les raisons pour lesquelles il est permis de penser que Lightfoot s'est complètement trompé (voir aussi la démonstration complète que j'en ai donnée dans le *Journal oj Theological Studies,* XXIV, p. 486, et XXXIV, p. a58).~ Dans l'ensemble, il paraît ressortir de ce cas plutôt difficile et embarrassant l'indication que les ariens, dès le début, argumentèrent à partir *à'agennetos.*

Il existe de fortes présomptions — que les éditions imprimées laissent rarement apparaître (même les éditions critiques modernes), excepté dans les notes de référence aux leçons de manuscrits non altérés par des corrections d'éditeur — en faveur d'un usage selon lequel *agennetos* était pris comme contraire de *genetos.* Cet usage cadrait admirablement avec les idées ariennes préconçues. Tous les partis étaient d'accord sur le fait que le Père était seul *agennetos,* et Origène au moins avait tenté d'indiquer le caractère dérivé de l'être du Fils en l'appelant *genetos,* bien qu'il voulût dire par là que le Fils n'était pas *anarchos* et non pas qu'il était une créature. Les ariens adoptèrent d'enthousiasme cette terminologie et l'utilisèrent pour en conclure que le Père seul était incréé et que le Fils était en réalité une créature. Pour l'esprit arien, *gennema* (rejeton) était l'équivalent exact de *poiema* (chose faite, ouvrage) et même *gennetos* (engendré) était l'équivalent exact de *ktistos* (créé). A l'exception d'Astérius, les premiers ariens ne semblent pas, il est vrai, avoir

appelé le Christ directement *genetos,* bien qu'ils le nomment de tous les noms équivalents possibles. Astérius l'appelait très franchement le premier des *geneta.* Lorsque Athanase eut soutenu contre Astérius et ses amis qu'il y avait un sens dans lequel il était non seulement exact mais nécessaire d'appeler le Christ *agenetos,* les derniers ariens ne se mirent pas en peine de chercher une preuve qu'il était *genetos,* mais au contraire menèrent grand bruit autour du terme correspondant *gennetos.*

Le défaut de leur argument consiste en ce que, s'opposant à Athanase, ils niaient l'existence de toute différence essentielle entre les deux sens ou orthographes de *agen(ri)etos,* et pour tenter de rester logiques, il leur fallait étendre leur négation du terme négatif *agen(n)etos* au terme positif *gen(n)etos.* Aétius (ap. Épiph., *Haer.,* 76, 12) reproduit, de façon plus claire, la pensée première des ariens, c'est-à-dire que *agennesia* (non génération) n'est pas un fait relatif au sujet, mais une qualité de la substance. Il soutient, par exemple (cap. 4), que si Dieu persiste perpétuellement dans sa nature *agennetos* et que son *gennema* (rejeton) le reste perpétuellement, leurs substances respectives sont strictement incomparables. Le Fils n'est ni « de la même substance » ni même « d'une substance analogue » à celle du Père. C'est donc blasphémer (cap. 5) que d'attribuer « la même substance au *gennetos* et à l'*agennetos* ». Par conséquent, *agennetos* et *agenetos* sont plus nettement identifiés que jamais, et le fait reconnu que le Fils est *gennetos* est la preuve positive qu'il ne peut être incréé ni autre chose qu'une œuvre de Dieu. La pensée d'Eunomius se meut sur un plan semblable. Par *agennetos,* il entend tout ce qui a été inclus dans *Vagenetos* par les écoles philosophiques et, pour lui, le fait que le Fils fut engendré est une preuve décisive qu'il est une créature.

Ces faits expliquent clairement pourquoi il fut impossible aux chrétiens d'accepter sans précisions certaines formules proposées par des dans semi-ariens, telles que la déclaration du *Macrostiche* lui-même, qui, soumise à un examen superficiel, semble irréprochable. L'artificieuse ambiguïté de ces formules fut enfin sentie par les semi-ariens eux-mêmes, comme le montre, par exemple, le manifeste de Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée, conservé par Epiphane *(Haer.,* 78). Le caractère équivoque de tout le langage de ce genre utilisé par les ariens y est nettement dénoncé et le fait y est souligné que ces termes sont aussi corn-

plètement non scripturaires que les termes techniques adoptés par les catholiques. On se rendait compte à la longue que, si des termes scripturaires pouvaient faire l'objet d'interprétations diamétralement opposées, il était nécessaire de recourir à l'analyse philosophique pour définir exactement la façon dont devait être comprise l'Écriture. En d'autres termes, la théologie ne consiste pas à répéter comme des perroquets les textes bibliques, mais à appliquer aux données bibliques la pensée raisonnable.

La génération divine du Fils avait été exposée de bonne heure, par Hippolyte, par exemple (C. *Noet.,* 10), en des termes tels que : le Père, engendrant la Lumière de la Lumière, la projeta en tant que Seigneur de la création. On notera que le rapport entre Père et Fils est comparé à celui de lumière à lumière; ce qui suggère, sinon affirme expressément, un processus sans fin, puisque la projection des rayons de soleil *(ibid.,* n, *init.)* en est un. Origène reprend cette idée *(De Princ.,* i, 2, 4), soulignant que la différence entre générations divine et humaine est aussi grande que celle entre déité et humanité. Par conséquent, la génération du Fils est éternelle et perpétuelle, exactement comme le rayonnement émane perpétuellement de la lumière. Ailleurs (sur Jér., 9, 4), il illustre par la génération divine du Fils la continuelle génération du juste par Dieu et du méchant par le démon; il existe dans chaque cas un processus particulier qui se poursuit en chaque acte de justice ou de péché, et cela est conforme à la raison, car le Père n'a pas engendré le Fils une fois pour toutes en le séparant ensuite de sa génération, mais.il l'engendre toujours. Le Sauveur est l'effusion de la gloire divine, mais la nature de l'effusion n'est pas d'être engendrée une fois, puis de cesser de l'être; l'effusion de la gloire de Dieu continue donc à être engendrée aussi longtemps que la lumière est créatrice de rayonnement. Eusèbe reconnaît aussi *(Ecole, theol.,* 1, 8, 3) que Dieu a engendré le Fils avant toutes choses destinées à être, tel un rayon de lumière.

C'est à Athanase qu'il revint de marquer en termes philosophiques la signification d'un pareil *gennema (C. Ar.,* 1, 16). Le Fils est nécessairement, dit-il, ce qui est dérivé de l'être du Père et lui appartient entièrement; dire que Dieu est entièrement participé et dire qu'il engendre, est tout un. Il oppose donc *gennema* à *genetos (C. Ar.,* 1, 3i) : si Dieu est *agenetos,* alors son Image n'est pas *genetos,* mais *gennema.* Et le Fils *(ibid.,* 1, 28)

est *gennema,* appartenant au Père, tandis que le Père fut toujours le Père. Sa paternité n'est pas accidentelle. En langage clair, la paternité appartient de façon éternelle et inaltérable à son caractère.

Pour les ariens, d'autre part, *gennema* a le même sens que *ktisma* (créature). Il vaut la peine de rappeler que *gennetna* fut constamment utilisé dans les écrits patristiques à propos d'objets inanimés et que le terme parallèle *genema* (produit) ne se rencontre que très rarement, sinon jamais. Arius donc (ap. Ath., *C. Ar.,* 2, ig; *De Syn.,* 16) appelait le Fils *ktisma,* quoique n'étant pas l'un des *ktismata,* et *gennema,* quoique n'étant pas l'un des *gennemata.* Astérius (ibid., 3, 60) l'appelait le premier *gennema;* sur quoi Athanase observe qu'Astérius a blasphémé en faisant identiques *gennema* et *poiema,* et en considérant le Fils comme un simple spécimen parmi tous les *gennemata* existants. Aétius (cap. 7, ap. Épiph., *Haer.,* 76, 12) prétendait que, si Dieu est absolument *agennetos,* il ne peut avoir engendré « substantiellement » (c'est-à-dire avoir tiré un *gennema* de sa propre substance); un tel processus impliquerait une division de sa substance; son *gennema,* par conséquent, fut amené à l'existence par un acte d'autorité créatrice. Enfin, Eunomius *(Lib. Apol.,* 17) définit le Fils comme le *gennema* et le *poiema* de *l'Agennetos* et de *VApoietos.*

En fait, l'accusation d'Athanase selon laquelle les ariens partageaient les idées des gnostiques était fondée. Les gnostiques semblent avoir été les premiers à introduire dans la discussion des faits théologiques un langage biologique, et cela systématiquement. Sympathisant sur bien des points avec ce que le gnosticisme avait élaboré, les ariens concentrèrent leur attention beaucoup plus sur les fonctions cosmiques du Logos que sur la nature de l'être de Dieu. Le Fils, dit Eunomius (Lib. *Apol.,* 27), était l'assistant le plus parfait de toute l'activité créatrice, pour la formation et la durée des choses existantes, pour la dispensation divine et tout le processus providentiel. L'objection arienne primitive à la pleine reconnaissance de la divinité du Christ se transforma graduellement, comme il était fatal, en négation absolue de sa divinité. Et derrière toutes les manifestations de la pensée arienne se retrouve le syllogisme brillant et inflexible : Dieu est impassible; le Christ, étant γεννητὸ , était passible; donc le Christ n'était pas Dieu.

CHAPITRE VIII

INDIVIDUALITÉ ET OBJECTIVITÉ

Nous en sommes arrivés à un point où il est nécessaire de nous livrer à quelque examen des sens dans lesquels furent utilisés les termes qui finirent par devenir classiques et techniques dans l'exposé théologique de la doctrine trinitaire. Le premier de ceux qui doivent retenir notre attention est *prosopon*. Ce mot signifia d'abord simplement : visage, et il est parfois expressément opposé au sens de : masque; comme lorsque Clément (Paed., 3, 2, ii, 2) invective contre ces femmes qui, en fardant leurs traits, font de leurs visages des masques. D'autres sens variés proviennent de celui-ci, tels que l'expression que porte le visage de quelqu'un, révélant ses pensées ou mouvements intimes, ou le caractère qu'il peut désirer prendre, ou le rôle qu'il entend jouer. Chez Origène, en particulier, certaines données mentales ou morales sont parfois associées à l'expression du caractère ainsi fournie. Plus tard, pas avant le Ve siècle, semble-t-il, *prosopon* prend le sens de « représentant » ou « type ».

A partir de ces sens, il en vient à exprimer l'être extérieur ou l'individu lui-même, tel qu'il est vu par un observateur et l'expression ou la substance des choses. Il est très fréquemment employé pour les individus particuliers d'une espèce, à peu près dans le sens que nous donnons à tant de « têtes » de bétail, ou au « rôle » des impôts. Dans ce cas, il peut être traduit : personne ou « parti ». Cet usage se répandit très tôt. On le trouve chez Clément de Rome (Cor., 1, 1, 1) : « « Une sédition qu'avaient ourdie quelques *prosopa* étourdis et violents » (cf. *ibid., Ipj,* 6); chez Ignace *(Magn.,* 6, 1) : « Dans les *prosopa* décrits plus

haut, j'aimais toute la multitude »; chez Hippolyte *(Frag, sur Balaam,* Acheli, p. 82, l. 8) : « Il fallait que le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, reçût un certain gage de chacun, afin qu'il pût se manifester comme médiateur entre les deux *prosopa »,* etc. L'usage dura jusqu'à la fin de la période patristique; Jean Damascène observait *(Dialectica,* 43) que *prosopon* signifie tout ce qui est rendu évident par ses activités et caractères propres, et que les saints Pères donnaient le même sens à *hypostasis* (objet), *prosopon* (individu) et *atomon* (particulier). Des auteurs tardifs l'emploient pour les esclaves avec une impersonnalité brutale. Mais dès l'époque d'Irénée, il est employé à propos d'objets inanimés dans le sens d'item distinct *(Haer.,* 3, ii, g), la question en discussion étant de savoir si les *prosopa* des Évangiles doivent être plus ou moins que les quatre orthodoxes. Quelquefois prédomine l'aspect qualitatif de l'individu dont il s'agit, surtout à propos du défaut d'acception de personne (προσωπολημψία) qui (précisons-le) n'a rien à voir avec son aspect extérieur, mais signifie : montrer de la partialité envers quelque « individu » particulier; à d'autres moments, l'aspect qui domine est purement numérique.

Passant à la théologie, nous trouvons que la « face » de Dieu, dont parlent différents textes de l'Ancien Testament, peut être identifiée au Christ. Comme le déclare Clément *(Paed.,* 1, 7, 5γ, a), la face de Dieu est le Logos par lequel Dieu est expliqué et connu. Une pensée analogue se retrouve chez des écrivains postérieurs, l'idée sous-jacente à cette conception étant que le Fils est une représentation objective du Père. Ce nom peut aussi être appliqué occasionnellement au Saint-Esprit, comme chez Cyrille *(Thés.,* 34, 34o C) qui remarque que l'Esprit reçoit le titre de Face du Père parce qu'il exprime, au moyen de son activité divine, la substance dont il émane.

Tertullien applique aux Personnes de la Trinité le terme correspondant de *persona,* dans le sens du grec *prosopon.* La *persona* du traité contre Praxéas est beaucoup plus la représentation concrète d'un individu que le possesseur d'un titre légal d'héritage, comme on le prétend généralement. C'est ainsi que nous rencontrons des phrases comme (ch. 7) : « Le Fils reconnaît le Père, parlant à sa propre *persona »,* ou *(ibid.,* où il plaide pour la substantialité du Fils) : « Quelle que fût donc la substance dont était fait le Verbe, que j'appelle *persona...,* et puisque je

reconnais le Fils, j'affirme sa distinction du Père en tant que second. » Ainsi encore, après avoir cité divers passages, Tertullien proclame qu'ils établissent l'existence de chacune des *persona* avec leur caractère propre spécial (ch. n, *fin)* et remarque que c'est parce que le Père avait à ses côtés une seconde *persona,* son Verbe, et une troisième, l'Esprit dans le Verbe, qu'il a dit, comme le rapporte la Genèse : « Faisons l'homme à notre propre image », en utilisant le pluriel *(ibid.,* 22).

Prosopon ne semble pas avoir été utilisé en grec à propos de la Trinité avant Hippolyte. Étant donné les rapports démontrés plus haut entre la pensée d'Hippolyte et celle de Tertullien, il paraît très probable qu'Hippolyte fut la source à laquelle son contemporain latin emprunta le terme, bien qu'Hippolyte ne parle pas, en fait, de trois *prosopa.* Mais il dit (C. *Noet.,* 7) que l'emploi du terme « nous sommes », dans la parole du Seigneur disant : « Moi et le Père nous sommes un », doit concerner deux *prosopa,* mais un seul pouvoir. Ailleurs *(ibid., ilf),* il observe qu'il ne soutient pas l'existence de deux dieux, mais d'un, quoiqu'il y ait deux *prosopa* et une troisième économie, qui est la grâce du Saint-Esprit; car, ajoute-t-il, le Père est un, mais il y a deux *prosopa* parce que le Fils est aussi et que le troisième (το δὲ τρίτον, veut-il dire troisième *prosopon* ou simplement le troisième item?) est le Saint-Esprit.

Le sens dans lequel *prosopon* était utilisé en fait apparaît chez Hippolyte d'une façon intéressante lorsqu'il critique Callixte à propos de sa prétendue adhésion à l'hérésie de Noetus. Après avoir exposé ce qu'il déclare être la doctrine de Callixte *(Ref.,* 10, 27, 4), il fait le commentaire suivant : « Ceci est donc un *prosopon,* distinct par le nom, mais pas en substance. » Par substance *(ousia),* il veut dire ici, non pas caractère générique, mais individualité distinctive, au sens aristotélicien de « substance primaire ». Puisque donc les sabelliens n'admettaient qu'une substance primaire de ce genre, ou représentation concrète, dans la divinité, ils enseignaient, selon Hippolyte, la doctrine du *prosopon* unique. Exposant plus en détail la doctrine de Callixte dans un passage précédent *(Ref.,* 9, 12, 18, 19), il avait dit que, selon Callixte, l'élément auquel appartenait en propre le nom de Fils était simplement la nature humaine visible, et que le *pneuma* divin, incarné en ce Fils, était en réalité le Père qui unissait à lui l'humanité, la déifiait et l'unifiait, de sorte

qu'on peut appeler Père et Fils un Dieu : le résultat, donnant un *prosopon* unique, ne peut être double, et ainsi le Père souffrit avec le Fils. Il est évident qu'Hippolyte, par *prosopon,* ne veut pas dire « masque », mais « individualité ».

Origène est aussi de ceux qui déclarent que les sabelliens enseignaient la doctrine d'une Personne unique. Son texte n'est conservé que dans une traduction latine où *persona* est le terme employé; mais il n'y a pas de raison de penser qu'il représente autre chose que *prosopon* dans l'original perdu. « Ils prétendent, dit-il (sur Tit., ed. Ben., vol. 4, 6g5 B), que la substance du Père et du Fils est une et semblable, c'est-à-dire qu'elle reçoit deux noms, *secundum diversitatem causarum;* mais qu'il ne subsiste qu'une seule hypostase, c'est-à-dire une personne sous les deux noms. » Basile *(Hom.,* 24, 1), Grégoire de Nazianze et Chrysostome disent tous que les sabelliens réduisaient la divinité à un seul *prosopon,* bien qu'elle parût sous trois noms. Eusèbe même déclare *ÇEccl. theol.,* 3, 6, 4) que Marcellus proclamait une *hypostasis triprosopos* (un objet à trois faces); mais la formule appartient au commentaire d'Eusèbe, non à Marcellus. Basile, encore, dans plusieurs de ses lettres, accuse les sabelliens de soutenir trois *prosopa,* dans le sens de masque ou caractère de théâtre; mais, ici aussi, la définition appartient évidemment aux propres commentaires et critiques de Basile et n'a pas été donnée par les sabelliens eux-mêmes. Rien ne dénote en fait qu'un langage de ce genre représente la forme sous laquelle la doctrine sabellienne ait jamais été réellement exposée et de nombreux critiques du sabellianisme déclarent positivement que ces hérétiques niaient l'existence de trois *prosopa.*

Jusqu'au milieu du IIP siècle, cependant, le terme *prosopon* est rarement utilisé à propos de la Trinité, en quelque sens que ce soit. Il y a lieu de noter quOrigène semble l'utiliser au sens ordinaire de représentation individuelle, bien que, là encore, le passage ne subsiste qu'en latin. Il écrit (sur Cant., 3, ed. Ben., vol. 3, 84 A) que le même être, appelé triade dans un passage, en raison de la distinction des *personae,* est appelé Dieu dans un autre, en raison de l'unité de substance. L'intérêt particulier de cette déclaration vient de ce que, dans ce commentaire, Origène emploie assez souvent le mot *persona* au sens de caractère d'un récit ou de speaker de théâtre. Eusèbe reprend cette utilisation dans un sens assez différent. Il observe *(Dem. ev.,* 5, i3,

3) que chez les prophètes, bien que l'on entendît parler un homme, l'oracle prononcé venait de Dieu qui employait cet homme comme instrument, comme *prosopon* qui délivrait réellement le message et qui pouvait être en certains cas le Christ, en d'autres le Saint-Esprit et en d'autres le Dieu suprême.

Cependant, le mot ne devint d'un usage courant en théologie grecque qu'au moment où la controverse arienne donna à tout le problème un caractère aigu. A dater de là, tandis que les auteurs qui, comme Athanase, avaient paru avant le « règlement cappadocien » évitaient soigneusement l'emploi de *prosopon* et d'*hypostasis,* préférant parler simplement de « trois » et « un », ceux qui parurent après utilisèrent couramment l'un et l'autre sans crainte ni parti pris. Il ne semble exister aucune preuve en faveur de l'opinion selon laquelle le terme *prosopon* ait jamais souffert de discrédit dans les cercles orthodoxes à aucune période de l'évolution théologique. Au contraire, il fournissait une expression non technique et non métaphysique propre à définir les formes ou Personnes permanentes et objectives par lesquelles la divinité se présente à la fois à la vision humaine et à la conscience propre divine.

Nous pouvons aborder à présent l'examen du mot *hypostasis* qui fut adopté en dernier lieu, dans la théologie philosophique grecque, pour définir ce que les Latins appelaient *personae* de Dieu. En dehors de la théologie, *hypostasis* était employé en de nombreux sens divers, dans l'Ancien et le Nouveau Testament et dans d'autres écrits. Léonce de Jérusalem a fait un large exposé des différents sens qu'il pouvait prendre (C. *Nest.,* 2, 1). On peut dire d'une façon générale que, dans une série d'usages, le sens du terme est tiré de la voix moyenne du verbe ὑφίστημι, et dans une autre de la voix active. Il peut donc signifier soit ce qui est dessous, soit ce qui supporte.

Dans le premier sens, il offre quelques traits d'un exceptionnel intérêt. Dans les *Homélies clémentines,* il est appliqué à un sédiment ou dépôt *(Horn.,* 6, 7). L'auteur discute la légende de Kronos et soutient que, lorsque la substance primordiale fut dévorée par Kronos, elle tomba, ses plus lourds éléments sur le sol, et ils furent appelés Pluton; après ces premiers mélanges, l'eau qui en découla et flotta sur la première *hypostasis* (sédiment) fut nommée *Poséidon;* tandis que l'élément igné qui s'éleva le plus haut et qui est la source de vie fut appelé Zeus.

L'historien Socrate (H. e., 3, 7) cite Irénée le grammairien à propos de l'application du terme *hypostasis* aux dépôts du vin dans les tonneaux. Rien de nouveau à cela, puisque Liddell et Scott citent Aristote et Hippocrate comme lui ayant donné le sens de sédiment. Cependant, le terme se rencontre aussi dans une acception plus large avec le sens de partie inférieure ou non apparente d'un objet quelconque. Ainsi Macarius Magnés (3, 43) observe que la fausse monnaie, trempée dans l'or, montre une surface brillante, mais que son *hypostasis* est vil métal. Epiphane recourt à un emploi purement métaphorique, écrivant *(Haer.,* 66, 71) qu'avec le processus temporel, *Yhypostasis* du pouvoir des commandements de Dieu finit par se révéler. Il veut probablement dire que, grâce à la révélation progressive, les hommes finissent par saisir le dessein divin caché sous les commandements de Dieu.

Les Septante emploient le terme pour indiquer le campement des Philistins (I Sam., xm, a3, et xiv, 4). Irénée le grammairien le note aussi chez Sophocle *(Frag.,* 644), au sens d'embûche. Origène (sur saint Jean, 2, 35, 215) remarque que l'*hypostasis* directrice du Christ s'étend aux âmes raisonnables du monde entier, ce qui semble vouloir dire qu'il existe une occupation de la conscience humaine raisonnable et personnelle par le Logos, et il faudrait donc traduire *hypostasis* par « siège » ou « demeure ».

A la lumière de ces passages, l'interprétation exacte d'une déclaration très embarrassante de Clément, dont le sens a longtemps soulevé de particulières difficultés, apparaît nettement *(Strom.,* 2, 18, 96, 2). Clément vient de discuter l'humanité de la Loi et illustre finalement son argumentation par une comparaison avec la culture des arbres fruitiers. Ils sont censés, dit-il, être soignés et émondés pendant trois ans; il est interdit de cueillir des fruits sur des arbres non parvenus à ce terme; c'est seulement la quatrième année que le fruit peut être récolté, une fois l'arbre arrivé à maturité. Il poursuit alors en disant que cette image d'arboriculture devrait nous apprendre à arracher avec soin les rejets du péché et la mauvaise herbe de l'esprit qui croît en même temps que le bon fruit, jusqu'à ce que la jeune pousse de la foi ait grandi et pris de la vigueur; car, la quatrième année, puisque l'instruction de l'homme, pour être, solide, réclame aussi du temps, les quatre vertus (c'est-à-dire les états spi-

rituels) sont consacrées à Dieu, « la troisième μονή unissant le néophyte à la quatrième *hypostasis* du Seigneur ». Dans le manuscrit, le mot μονή est accentué et Potter (l'éditeur du début du XVIIIe siècle, le prend comme s'il s'agissait de l'adjectif « seul ». Il déploie une ingéniosité effarante dans ses efforts pour rendre le passage intelligible. L'honneur revient au docteur Bigg de s'être rendu compte que l'accent était une faute et que Clément voulait dire le *noun,* ce qui signifie : halte sur la route de la poste impériale, relais ou *mansio.* Il expliqua alors le passage comme indiquant trois relais ou *mansiones* qui, joints à la Personne du Seigneur, à la quatrième halte, complètent les quatre états spirituels par lesquels doit passer le néophyte avant de parvenir à la maturité du disciple. Il semble évident, cependant, d'après les exemples cités ci-dessus, que le mot *hypostasis* n'est pas employé dans ce texte relativement ancien pour la Personne du Christ. *Hypostasis* est ici, en fait, simplement synonyme de μονή : après que le néophyte est passé par les trois *mansiones* ou étapes préliminaires, il atteint la quatrième et dernière halte, but de son voyage, le sein du Christ. Nous n'avons donc pas à nous tourmenter à propos de l'emploi qu'avait fait Clément, si longtemps avant Nicée, d'une phrase typiquement post-nicéenne.

Il existe encore un autre sens, rattaché à cette forme intransitive, comportant l'idée fondamentale de base ou fondation. Hypostase prend en ce cas le sens de matière première, à partir de laquelle un objet est formé et à laquelle l'inventeur ou l'artisan impose une forme déterminée. Ainsi, dans l'Épître à Diognète (a, i), on demande au lecteur de considérer quelle est l'*hypostasis* ou la forme de ceux que les païens regardent comme des dieux : l'un est fait de pierre comme le ballast des routes, l'autre de bronze comme les marmites de cuisine, un autre de bois pourri, un autre d'argent qui a besoin d'un gardien pour le protéger, un autre de fer qui rouille, un autre d'argile dont l'usage est trop grossier pour que l'on puisse en parler. Ou encore, Cyrille de Jérusalem *(Cat.,* 9, 10) observe qu'en un seul arbre, la même *hypostasis,* tirant de la pluie et du sol les mêmes éléments, donne un produit qui sert d'abri et un autre que représentent les différents fruits. Chrysostome *(Ad Theod. laps.,* 1, i4), parlant de la beauté physique, remarque que son *hypostasis* n'est autre chose que chaleur, sang et fluide. *Hypostasis* peut ensuite avoir le sens de contenu ou substance en général. Irénée

rapporte certaines spéculations alphabétiques gnostiques *(.Haer.,* i, i5, 5) et dit que l'être et *Vhypostasis* de leur divinité étaient fabriqués avec une multitude de lettres et qu'ils ne sont pas meilleurs artisans que Dédale qui construisit le labyrinthe. Hippolyte dit (fîe/., i, 8, 5) que les rivières tirent leur *hypostasis* des chutes de pluie. Origène demande (C. *Cels.,* 6, 71) si l'âme de l'homme doit se résoudre en feu ou dans *Vhypostasis* des anges. Et Cyrille de Jérusalem *(Cat.,* 9, 5), interprétant le Livre de la Genèse, y trouve la signification que Dieu érigea le ciel comme un dôme et tira de la nature fluide des eaux originelles *Vhypostasis* stable du ciel.

L'emploi de cette conception se retrouve en théologie, à propos de la substance ou contenu de Dieu, correspondant à ce qui constitue, dans le cas des objets ordinaires, leur étendue propre. C'est sans doute le texte de Hébr., 1, 3 (... *qui cam sit splendor gloriae et figura substantiae ejus),* qui entraîna l'application de cette conception à Dieu. Il provoqua aussi de considérables difficultés d'exégèse dès qu'*hypostasis* commença à être considéré comme un terme théologique. Origène le cite *(De Princ.,* 4, 4, 1), demandant à quel moment l'image de l'ineffable *hypostasis* du Père n'existait pas. Athanase (C. *Ar.,* 2, 3a) cherche qui ose dire que l' « expression » est différente de *Vhypostasis,* et l'auteur du quatrième *Discours contre les ariens* (ch. 33) dit que « le prophète » a clairement proclamé que *Vhypostasis* du Père appartenait au Christ. Ailleurs, Athanase *(Ad Ajr.,* 4) avance qu'*hypostasis* signifie « être » *(ousia)* et pas autre chose que « ce qui existe »; *Vhypostasis* et l'être signifient l'existence, car ce qui est existe.

Ëpiphane, répliquant à l'argument des ariens selon lequel *homoousios* (consubstantiel) n'était pas un terme scripturaire et à leur question de savoir lequel des apôtres mentionne l'être *(ousia)* de Dieu, leur demande *(Haer.,* 69, 72) s'ils ignorent que *hypostasis* et *ousia* ont exactement le même sens; car le Seigneur « est » dans son hypostase, et l'effusion de sa gloire est pareille à l'expression de son hypostase. Citant le *Tetragrammaton* : « Je Suis m'a envoyé en vous », il ajoute : « Celui qui est » signifie l'être absolu (τὸ ὂν) et être absolu signifie *ousia* existante. Ailleurs *(Ane.,* 6, 5), il dit que le terme *homoousios* implique l'existence d'une seule hypostase, exprime cependant le fait que le Père est *enhypostatos* (individuellement concret) et que le Fils

et l'Esprit le sont aussi. Epiphane, quand il parle ici d'hypostase unique, n'emploie évidemment pas le terme au sens technique ordinaire post-nicéen, mais l'usage qu'il en fait illustre de façon intéressante le sens dans lequel la substance était attribuée à Dieu. La « substance » de Dieu signifie le « contenu » divin, que le terme précis utilisé soit *ousia* ou *hypostasis.* Pour l'esprit des Pères, jusqu'à l'époque où la terminologie fut fixée et devint technique, le sens pratique des deux termes était substantiellement identique. Tous deux indiquaient, pour reprendre la métaphore physique inévitable, l'espèce particulière de matière première qui constitue un objet donné, et aucun des deux termes n'est employé dans un sens générique.

Dans le cas d'un objet d'expérience ordinaire, comme, par exemple, le mont Cervin, la matière ou substance dont il est fait est simplement synonyme de l'objet lui-même. Le Matterhorn est une certaine masse de roches et de glaciers, d'une hauteur, d'une forme et d'un volume possibles à évaluer, et rien de ce qui est le Cervin n'est autre chose que le Cervin. Des complications se produisirent en théologie, car, si le christianisme est la vérité, la même matière ou substance de la déité a dans le concret trois représentations distinctes, non pas trois aspects complémentaires saisis de points de vue différents, au sens où le Cervin a une face nord, une face est et une face sud, mais trois représentations complètes de l'objet total et identique, à savoir Dieu, et qui sont néanmoins objectivement distinctes l'une de l'autre. Le problème théologique de la Trinité consistait à trouver et à fixer les termes qui exprimeraient clairement ce paradoxe divin et en même temps cette vérité chrétienne.

Au début, nous l'avons dit, *hypostasis* et *ousia* revenaient au même. *Hypostasis,* cependant, était employé dans un autre sens, beaucoup plus fréquent et autrement appuyé. Il est important de se rappeler que ce second sens est le sens normal. *Ousia* signifie : objet unique dont l'individualité se découvre au moyen de l'analyse interne, objet abstrait et unité philosophique. Mais *hypostasis,* dans le sens où nous l'envisageons maintenant, ne s'applique pas au contenu, mais à l'indépendance extérieure concrète, c'est-à-dire l'objectivité, en relation avec d'autres objets. Ainsi, lorsque la doctrine de la Trinité fut enfin définie par une *ousia* en trois hypostases, ceci impliquait que Dieu,

considéré du point de vue de l'analyse interne, est un objet, mais que, du point de vue de la représentation externe, il est trois objets, son unité étant sauvegardée par la doctrine que ces trois objets de représentation ne sont pas seulement exactement similaires, comme les semi-ariens étaient de bonne heure prêts à l'admettre, mais, au sens réel, identiquement un. Le total Dieu + Dieu + Dieu ne donne pas « trois Dieux », mais simplement « Dieu », parce que le mot Dieu, appliqué à chaque Personne distincte, exprime une Somme et un Absolu qu'il est impossible d'augmenter soit en quantité, soit en qualité [cf. Maxime le Confesseur, *Ambig.*, 1005 (b)].

L'idée fondamentale qu'exprime *hypostasis,* pris dans ce sens actif, est celle de soutien ou de résistance. Ainsi, dans un document tardif, il est utilisé pour paraphraser en fait στήριγμα (appui). Hesychius de Jérusalem (sur Ps. cv, 16), après avoir cité le verset : « *Et omne firmamentum panis contrivit* », remarque : c'est-à-dire « toute *l'hypostasis* de la nourriture », et observe qu'un autre traducteur donnait la leçon : « soutien ». *Hypostasis,* ici, signifie clairement ce qui étaie ou soutient, et c'est bien certainement le sens de Ruth (i, 12, 1xx : « *Etiamsi possem hac nocte concipere et parere filios, si eos expectore velitis, donec crescant* »), où il exprime espoir ou confiance. Les exemples patristiques de ce sens précis paraissent rares, mais on en trouve un caractéristique chez Jean d'Eubée (sur SS. Innoc., 2; Migne, 96, 1504 B) : « Je n'ai d'autre espoir ou *hypostasis* que ce seul enfant. »

Hypostasis se rencontre plus fréquemment avec le sens de fermeté, endurance, persistance. C'est le sens que semble avoir II Cor., xi, 17 : « *Loquor... quasi in insipientia, in hac substantia gloriae* », et Hébr., 111, 14 : « Si *tamen initium substantiae ejus usque ad finem firmum retineamus.* » Nous pouvons citer, chez les Pères, l'Épître des Églises de Vienne et Lyon (ap. Eus., *H. e.,* 5, 1, 20) où il est dit que le martyr Sanctus mena la lutte contre ses persécuteurs avec une telle *hypostasis* qu'il refusa même de donner son propre nom; et Apollonius (ibid., 5, 18, 10) qui déclare que, en dénonçant un disciple de Montan, nommé Alexandre, il dénonce aussi *Vhypostasis* du « prophète », son maître. A partir de ce sens de soutien ou d'appui, *hypostasis* en est venu à signifier endurance ou raidissement, et, dans le dernier exemple cité, impudente effronterie. On peut noter, pour

illustrer jusqu'à quel point cette extension de sens du mot»·*hypostasis* est passée inaperçue, que des maîtres contemporains ont interprété ce dernier passage d'une façon absolument erronée.

Le sens suivant qu'il y a lieu de noter est celui d' « objectivation », comme en Ilébr., xi, i : « *Est autem fides sperandarum substantia rerum.* » Ainsi Tatien *(Ad Graec.,* 21, 3) dit que les divinités païennes, telles que Héra ou Athéna, n'étaient nullement, pour Métrodore de Lampsaque (qui écrivit sur Homère un livre que Tatien jugeait ridicule), ce que croyaient les gens qui avaient élevé des temples en leur honneur, mais n'étaient que des allégories, « objectivation » de la Nature et représentations décoratives des éléments. Nil *(Ad Eut.,* 11), sc référant au texte de Ilébr., xi, 1, définit la foi comme *('hypostasis* de choses meilleures, faite avec l'espoir de la permanence, et Maxime le Confesseur *(Quaest. ad Thaï.,* 57, 192 A) remarque que *Vhypostasis* (réalisation) de la prière et de la demande est leur accomplissement par l'exercice des vertus.

A partir de ce sens, le terme passe à celui d'agent productif ou effectif, source ou fondement. Tatien (Ad *Graec.,* 5, 1) appelle Dieu *('hypostasis* de l'univers; Irénée *(Haer.,* 1, 1, 2) parle de *('ogdoade* primogénérative de Valentin comme de la racine et *hypostasis* de toutes choses, et Origène (sur saint Jean, 2, 24, i56) appelle la vraie Vie accordée aux hommes raisonnables *('hypostasis* de la lumière de connaissance. *Hypostasis* fut employé ensuite dans le sens de génération ou création. Irénée *(Haer.,* 2, i4, 6) distingue entre les sources de « *substitutio* » (probablement équivalent latin littéral *d'hypostasis')* et celles d'existence sensible et matérielle. Le passage est obscur, mais il est possible qu'Irénée se réfère à la distinction admise dans le système valentinien et rapportée par Hippolyte *(Ref.,* 6, 3o, 8), entre l'élément mâle de la création auquel était due la forme des objets et l'élément femelle auquel ils devaient leur substance matérielle, et qu'il oppose l'acte par lequel les objets sont simplement amenés à l'existence au processus qui leur donne un contenu sensible. Origène, dans un fragment sur la Genèse (cité par Eusèbe *(Prep.* eu., 7, 20, 335 B), demande comment il est possible de mesurer la vaste étendue de *substratum* élémentaire suffisant à la création *(hypostasis)* d'un univers tel que celui-ci. Eusèbe *(Laud. Const.,* 1, 5) emploie la formule : « avant *('hypostasis* complète des objets visibles ». Cyrille de Jérusalem *(Cat.,*

7, 5) dit que Dieu jouit du titre de Père et de l'existence de son Fils avant toute *hypostasis* et toute sensation, avant tous les temps et tous les âges. Basile même emploie le terme pour le processus éternel qui constitue l'être distinct du Saint-Esprit et du Fils, avec l'argument (C. *Eun.,* 2, 3a) que le pouvoir total du Père a été mis en mouvement pour la génération du Fils et le pouvoir total du Monogène, à son tour, pour *Vhypostasis* du Saint-Esprit. Et ailleurs (ibid., 2, i3), qu'il n'y a pas d'intervalle entre l'être du Père et du Fils, et qu'aucune pensée n'est antérieure à celle de *Yhypostasis* du Monogène. Dans l'œuvre apocryphe *De hom. str.* (2, 1), mise sous le nom de Basile, le terme est appliqué à la création de l'humanité, dans la formule : notre *hypostasis* et notre formation corporelles.

Enfin, à partir de création, le terme prend le sens de principe constitutif, de loi inhérente par laquelle les objets, à leur création, furent appelés à fonctionner. Ainsi Athénagore *(Suppl.,* 24, 4) dit que les anges tombés insultèrent à leur *hypostasis* et à l'origine de leur être. Irénée *(Haer.,* 5, i3, 3), parlant de la résurrection de la chair, parle de la transformation grâce à laquelle celle-ci, quoique mortelle et corruptible, devient immortelle et incorruptible, non par sa propre *hypostasis,* mais par l'action du Seigneur. Clément *(Strom.,* 7, 17, 107, 5) soutient que l'Église catholique historique, opposée à la pluralité des hérésies, fut une, par son *hypostasis,* son origine et son dessein. Origène (sur saint Jean, 20, 21, 174) dit que le démon est mensonge, non par son *hypostasis,* sa constitution, mais par le processus de changement et sa propre volonté qui l'ont rendu tel. Et l'on pourrait citer d'autres exemples du même ordre.

Nous en arrivons à présent au sens le plus important *à'hypostasis* en théologie. Par opposition à concept imaginatif ou non réalité représentée, il exprime la perdurabilité et la fermeté objective du fait brut. Ce sens se rencontre fréquemment dans la formule « *hypostasis* de *Vousia* » que l'on peut traduire « objectivité substantielle » ou « réalité du fait brut ». Irénée *(Haer.,* 5, 1, 2) observe que certaines choses arrivèrent, non en apparence, mais en *hypostasis* de vérité. La phrase la plus usuelle se trouve dans un passage de Méthode *(De Res.,* 3, 6, 4) où il définit les différents sens dans lesquels on peut dire que deux objets sont séparés. Un objet, dit-il, peut être séparé d'un autre par procès et *hypostasis;* ou en pensée ou en procès, mais non

par *hypostasis.* L'exemple qu'il donne du premier cas est celui du froment et de l'orge mélangés, puis triés; on peut dire qu'ils sont distincts, du fait qu'ils ont été répartis en tas différents et parce que les piles sont des objets distincts. Mais les choses peuvent être séparées par procès sans l'être par *hypostasis,* lorsque l'élément qui est ôté n'a pas *d'hypostasis* de substance. Il en donne l'exemple suivant : quand le modèle d'une statue représentant un homme ou un cheval est séparé de la matière, une fois le bronze fondu, sa forme est complètement abolie, il n'a pas « d'objectivité de substance ». Eusèbe (C. *Marcell.,* 2, 4, 20) discute la théorie selon laquelle le Fils vivant de Dieu opéra en Jésus incarné uniquement par action externe *(energeia)* et non en *hypostasis* de *Yousia,* c'est-à-dire que le Logos n'agissait que sur un homme, au lieu de s'être incarné lui-même en celui-ci. Plus haut, *hypostasis* seul acquiert le sens de « réalité » ou « originalité », comme chez Epiphane *(Haer.,* 69, 61), non en dérision, mais en vérité... afin qu'il pût manifester la véritable *hypostasis* de la chair ». Macarius Magnés (2, 9) : « Il dit cela pour indiquer *Yhypostasis* de sa propre divinité »; et le pseudo-Athanase *(Conf ut. propos.,* i3) : « Montrant que rien dans le Christ ne devrait être pris comme correspondant à un phantasme, mais tout comme correspondant à *Yhypostasis* et à la vérité. »

Hypostasis en vient alors à signifier existence positive, concrète et distincte, avant tout dans l'abstrait et, plus tard, nous le verrons, chez l'individu. Selon Clément *(Strom.,* 2, 7, 35, 1), saint Paul avança que la connaissance du péché avait été causée par la foi, sans que par là le péché eût acquis une *hypostasis.* Origène (C. *Cels.,* 8, 12) dit que nous honorons le Père de Vérité et le Fils qui est la Vérité, deux objets en *hypostasis,* mais un seul en union. Alexandre d'Alexandrie (ap. Thdt., *H. e.,* 1, 4, 38), citant le texte : « Moi et mon Père, nous sommes un », dit que le Seigneur, par ces paroles, ne proclame pas qu'il est lui-même le Père et ne représente pas comme une les natures qui sont deux en *hypostasis.* Athanase *(C. Gent.,* 6) observe que certains penseurs grecs ont soutenu à tort l'existence du mal en hypostase et en lui-même, en d'autres termes lui ont attribué une réalité positive et indépendante. Cyrille de Jérusalem *(Cat.,* ii, 10) dit que le Verbe n'était pas un logos exprimé, mais un Verbe *enhypostatos,* engendré du Père en hypostase. On pourrait

relever d'innombrables autres exemples chez les auteurs du IVe siècle, où hypostase exprime le caractère d'objectivité concrète.

L'adjectif *enhypostatos* a une signification correspondante; il veut simplement dire : « ce qui a une existence objective individuelle », par opposition à accident, attribut ou autre abstraction mentale qui n'est pas un objet ou chose concret. Dans le langage scolastique du Moyen-Age, un objet *enhypostatos* sera celui qui possède à la fois substance et accidents. C'est Irénée, semble-t-il, qui l'emploie le premier, dans le fragment 19, commentaire sur la désignation par Moïse de Josué, fils de Nun, pour son successeur (Nomb., xxvii, 18). Si ce fragment est bien de lui, Irénée dit qu'il appartenait à Moïse de sortir la nation d'Égypte, mais à Josué de la faire entrer dans son héritage, et que Moïse, comme la Loi, devait entrer dans le repos, mais que Josué, en tant que Verbe, véritable figure du Verbe *enhypostatos,* devait parler au peuple. Le terme, ici, différencie le Verbe divin, être substantiel, de la parole adressée au peuple. On le trouve ensuite dans les notes d'Origène sur le Deutéronome (xvi, 19-20) où le Christ est appelé Sagesse et Verbe *enhypostatos* de Dieu le Père. Cyrille de Jérusalem (Cat., 17, 5) parle de même du Saint-Esprit qui n'est pas un esprit soufflé par la bouche, mais *enhypostatos.* A partir de là, le mot se retrouve couramment chez Basile, Grégoire de Nysse, Épiphane et autres auteurs.

Hypostatikos est employé, à l'occasion, dans le même sens, apparemment en rapport avec son ancien sens de : « tendant à soutenir », ou « créateur ». On peut citer aux IIP et IVe siècles quelques exemples où *hypostatos* a exactement le même sens; le plus frappant se trouve chez Hippolyte *(Ref.,* 7, 18, 1, 2) : « L'être, dit Hippolyte, est divisé en trois parties : genre, espèce et individu. Comme exemple du genre, il prend le mot animal, comme exemple d'espèce le mot homme, être déjà distinct de tous les autres types animaux, mais pas encore individualisé ou constitué en « *hypostatos ousia* »; pour parvenir à ce résultat, il prend un homme en particulier, qu'il appelle Socrate; c'est ce qu'il appelle un individu *(atomon)* et c'est ce qu'Aristote appelle premièrement, particulièrement et très proprement *ousia.* »

Hypostasis, exprimant un fait concret ou substance, un objet, chose ou fait représentatif, semble se rencontrer d'abord avec un sens collectif. Ainsi chez Irénée *(Haer.,* 1, 5, /4) on trouve une

référence au démiurge et à « tout le reste de *Yhypostasis* psychique » qui comprend à la fois les bêtes sans raison et l'homme. Dans la même section, il parle du diable, des démons, des anges et de toute « *Yhypostasis* spirituelle du mal ». Cyrille de Jérusalem (Cat., 6, i3), discutant le problème du-mal, pose la question de savoir si Dieu est puissant ou non; dans l'aflirmative, comment le mal a-t-il pu venir à l'existence contre sa volonté et comment *Yhypostasis* du mal se produire? Et Sérapion *(Sacr.,* i3, 2) définit Dieu comme l'être incompréhensible à toute l *hypostasis* créée. Il faut reconnaître que cet emploi est rare, mais on a rassemblé suffisamment d'exemples pour émettre l'hypothèse que, dans les cas ci-dessus cités, *hypostasis* signifie la totalité soit des choses existantes, soit de quelque classe particulière de celles-ci.

D'un autre côté, on peut trouver maints exemples où *hypostasis* représente des objets ou individus particuliers. Citant le gnostique Monoimus, l'un des spécialistes de la cosmologie arithmétique, Hippolyte observe *(Ref.,* 8, i3, 2) que certaines combinaisons numériques devinrent des hypostases corporelles. Clément *(Strom., li,* 22, i36, 4), parlant de la connaissance, observe que l'appréhension devient permanente par le moyen de l'étude, et que l'appréhension permanente devenant, par une fusion continue, la substance de celui qui sait et la contemplation perpétuelle, demeure une *hypostasis* vivante. Ceci semble vouloir dire que la connaissance est si intimement liée à l'être de celui qui la possède qu'elle forme avec lui une entité permanente. Origène *(De Princ.,* 3, 1, 22) parle des êtres raisonnables individuels comme d' « hypostases raisonnables », par opposition avec la masse unique d'âme-matière à partir de laquelle Dieu les a formés. Eusèbe *(Prep. ev.,* 11, 16, 535 A) mentionne un ouvrage de Plotin sur « les trois hypostases primaires » (faits ou éléments reconnus dans sa métaphysique). Il est très probable que l'anathème prononcé à Nicée contre ceux qui prétendaient que le Fils vint à l'existence à partir du non-existant ou d'une autre hypostase ou *ousia,* entend par ces deux derniers termes non pas substance générique, mais source objective individuelle.

En tout cas, la rédaction de condamnations ultérieures suggéra cette conclusion : ainsi celles des conciles d'Antioche, citées par Athanase *(De Syn.,* 25 et 26), lancées contre ceux qui disent que le Fils provenait du non-existant ou de quelque autre *hypostasis*

et non de Dieu; ou encore la déclaration précisant que le Fils ne venait d'aucune autre *hypostasis* préexistante, en dehors du Père, mais fut engendré de Dieu seul. Puisque « Dieu » est évidemment une hypostase, dans le sens d'objet et non de substance générique, on peut bien penser que « autre hypostase » indique un objet similaire. Basile (De *Spir. Sanct.,* 4, i) ridiculise l'idée que le Dieu suprême est un genre abstrait, ne pouvant être distingué qu'en pensée et n'ayant aucune existence en *hypostasis.*

On pourrait multiplier les exemples; mais ceux que l'on a cités suffisent à montrer ce qu'*hypostasis* signifie réellement, appliqué aux *prosopa* de la triade. Il implique la possession par les trois représentations d'une objectivité concrète et indépendante, contrairement au type sabellien d'hérésie qui ne voyait en elles que des noms différents et au type d'hérésie unitaire qui regardait la seconde et la troisième comme des qualités abstraites possédées par la première ou comme des influences impersonnelles exercées par sa volition.

CHAPITRE IX

OBJET ET SUBSTANCE EN DIEU

Les premiers cas dans lesquels il est question des Personnes de la Trinité comme d'hypostases présentent ce terme dans un sens non technique très semblable à celui qu'il possédait, appliqué à tout autre objet. A cette période, il n'était nullement l'équivalent du latin *persona*. Il n'était pas même celui de *prosopon*, bien qu'il revînt pratiquement à peu près au même, dans la mesure où il s'appliquait aux mêmes objets, mais, à strictement parler, *prosopon* était un terme non métaphysique pour « individu », tandis *qu'hypostasis* était le terme plus ou moins métaphysique pour « objet indépendant ».

Il semble qu'Origène ait été le premier à définir par le terme *hypostasis* les Personnes de la Trinité (*C. Cels.*, 8, 12). Plaidant d'abord en faveur de l'unité du Dieu chrétien, il en vient à rejeter tout soupçon d'avoir abandonné la croyance que « le Père et le Fils sont deux *hypostaseis* »; le sens est précisé aussitôt après, lorsqu'il déclare que le Père et le Fils sont « deux objets (πράγματα, choses) en hypostase ». Ailleurs, il parle de trois hypostases dans la divinité (sur saint Jean, 2, 10, γδ). Basile rapporte (De *Spir. Sancl.*, 7, 2) que Denys d'Alexandrie dit que si, en raison de l'affirmation de l'existence de trois hypostases, l'adversaire devait conclure que les trois sont séparées les unes des autres, elles n'en sont pas moins trois, que cela plaise ou non au contradicteur. Eusèbe accuse Marcellus (*Eccl. theol.*, 3, 6, Zi) de soutenir l'existence d'une hypostase unique à trois noms, mais lui-même remarque (*ibid.*, 1, 20, /io) que, lorsque le Logos résidait dans la chair pendant son séjour sur la terre, il était

autre que le Père et le Père et lui constituaient deux hypostases. Il rapporte aussi (ibid., a, 7, 1) la crainte éprouvée par certains de risquer, en confessant deux hypostases, d'éveiller l'idée de deux sources et de s'écarter de la doctrine de la monarchie divine.

Athanase lui-même semble adopter, dans certains de ses ouvrages, le terme *hypostasis* pour les Personnes de la Trinité. Il faut reconnaître qu'il a évité de le faire dans ses principaux traités; mais on a trouvé une explication à cette restriction : dans la discussion directe avec les ariens ou leurs sympathisants, l'emploi d'*hypostasis* pour définir les Personnes divines aurait pu procurer un avantage à ses adversaires. Eusèbe, qui manifestait une certaine compréhension des difficultés éprouvées par les ariens, du moins les plus modérés d'entre eux, avait adopté le terme. Le fait est que son emploi convenait assez bien à la position arienne, puisque admettre que le Fils était une *hypostasis* distincte du Père était une entrée en matière favorable à la négation de l'unité de substance entre le Fils et le Père. Arius lui-même était une *hypostasis* distincte, mais non vrai Dieu de vrai Dieu. Ce fut, effectivement, l'affirmation que le Fils était une *hypostasis* distincte du Père qui engendra toute la difficulté de concevoir son unité avec le Père. C'est la raison pour laquelle on a pensé qu'Athanase, dans ses ouvrages de controverse avec les ariens, a évité le terme *hypostasis*. La méthode d'Athanase a toujours consisté à insister sur les points présentant une importance essentielle et à éviter les ambiguïtés terminologiques.

Cependant, des recherches récentes, menées par de nombreux spécialistes de la patrologie, ont abouti à rendre insoutenable toute cette théorie. Il n'est pas douteux que le traité *In illud : Omnia* (6) déclare que le trisagion se réfère aux trois *hypostaseis* de la Trinité, exactement de la même manière que le mot Seigneur qui suit dans cette hymne les trois *Sanctus* est une indication relative à l'unité de substance. Mais malheureusement, on est parvenu actuellement à prouver que tout au moins la conclusion du traité en question, où le passage ci-dessus cité figure, a été interpolée. De même, le traité *De Incarnatione et contra Arianos* (10) affirme que le *Dominus Deus Sabaoth* est le Père, le Fils et le Saint-Esprit; car la divinité est une et il n'existe qu'un seul Dieu en trois *hypostaseis*. Mais on a pu démontrer également que cet ouvrage avait été interpolé, et que l'une des interpolations était précisément la déclaration ci-dessus au sujet

des trois *hypostaseis*. Dans un autre traité : *De Virginitate* (i), il est fait de nouveau mention du Père, du Fils et du Saint-Esprit, trois *hypostaseis,* une divinité, une puissance, un baptême. Cet ouvrage, toutefois, n'est à peu près certainement pas le traité original d'Athanase sur la virginité. Il semble que l'original ail été redécouvert dans des traductions syriaques et arméniennes. Il ne reste, par conséquent, aucune preuve qu'Athanase lui-même, lorsqu'il exprimait ses pensées personnelles à sa manière propre, ait jamais appliqué aux Personnes de la divinité le terme *hypostasis*.

Au point de vue théologique, le terme n'avait pas encore de signification technique. Il demeurait une expression plus philosophique que théologique. D'autre part, on n'avait pas jusqu'alors rendu de façon parfaitement claire la relation exacte entre les trois *hypostaseis* et *Vousia* unique, relation qui donnait de la nature de Dieu une définition complémentaire. Le point qu'avait atteint, vers le milieu du IVe siècle, le développement de la question se trouve illustré par la situation que dévoile Athanase dans le *Tom. ad Antioch.* (5 et 6). Le problème en discussion était celui des conditions auxquelles les ariens pourraient être admis de nouveau à la communion. La récente accession à l'Empire du païen Julien avait eu l'heureux résultat de faire disparaître le patronage officiel accordé au parti arianisant. Au Concile d'Alexandrie, Athanase et ses amis déclarèrent partager la joie de tous ceux qui souhaitaient le rétablissement de l'union et que, pour leur part, ils estimaient possible le retour de la paix sans autre condition que l'acceptation de la définition de Nicée, à laquelle serait joint l'anathème contre la doctrine arienne selon laquelle le Saint-Esprit était une créature.

Au même moment, on écarta de la discussion, comme risquant de prolonger sans nécessité les débats, une déclaration de foi qui circulait et passait, quoique à tort, pour avoir été approuvée par le Concile de Sardique. Ce document attaquait avec violence la conception des trois *hypostaseis*. En réalité, le Synode de Sardique s'était borné à décréter que la foi confessée par les Pères à Nicée sauvegardait suffisamment la vérité. Athanase avait discuté la question avec des représentants des deux partis. A ceux qui insistaient sur la confession de trois hypostases, il avait demandé s'ils entendaient adopter l'idée, soutenue par les ariens extrémistes, que les trois hypostases en question étaient étran-

gères les unes aux autres par nature, de sorte que seule la première était, au vrai sens du mot, divine; ou si, comme certains autres hérétiques, l'idée qu'ils avaient en tête était celle de trois sources et, par conséquent, de trois dieux. Ils lui certifièrent, en réponse, qu'ils n'avaient jamais songé à soutenir l'une ou l'autre de ces hérésies et ne les avaient jamais professées. En réponse à la question de savoir ce qu'ils voulaient dire par là, ils répliquèrent qu'ils croyaient en une sainte triade, non pas en une triade uniquement nominale, mais en une triade existant réellement et objective, en un Père existant réellement et objectif, en un Fils véritablement réel et objectif, et en un Saint-Esprit objectif et existant; mais qu'ils n'entendaient pas par là trois dieux ou trois sources et qu'ils n'avaient rien de commun avec ceux qui enseignaient ou pensaient ainsi, croyant comme ils le faisaient en une divinité et une source, en un Fils *homoousios* avec le Père, comme l'avaient dit les Pères de Nicée, et en un Saint-Esprit qui n'était ni créature, ni étranger au Fils et au Père, mais propre à leur être et inséparable d'eux.

Ayant obtenu cette réponse satisfaisante, Athanase avait poursuivi son enquête auprès de l'autre parti qui persistait à ne vouloir parler que d'une hypostase unique. Employaient-ils l'expression dans le sens que lui donnait Sabellius, ce qui aurait fait du Fils et du Saint-Esprit de simples noms, ou le faisaient-ils en un sens qui rendait le Fils et le Saint-Esprit simples qualités non substantielles et abstraites de l'*hypostasis* du Père? A leur tour, ils certifièrent n'avoir jamais usé d'une telle interprétation ni songé à le faire, mais qu'ils employaient la formule avec la conviction que *hypostasis* et *ousia* signifiaient la même chose, ce qui, nous l'avons expliqué déjà, était en effet le cas, chaque terme se référant précisément à un objet concret unique, quoique l'envisageant sous un angle quelque peu différent. Ils tenaient, par conséquent, que la divinité était un objet unique, parce que le Fils était issu de l'être du Père et à cause de l'identité de la nature divine (διά την ταυτότητα τή φύσεω). Il y a lieu de noter que « identité » en Dieu ne signifie pas seulement immutabilité, mais aussi qu'il ne peut être divisé ou reproduit, sauf en une copie qui est encore, au sens réel, lui-même, comme le Fils. Ils croyaient en l'existence d'une divinité, possédant une nature, et non pas en une nature du Père et une autre nature du Fils ou du Saint-Esprit qui fût différente. La conclu-

sion exacte à laquelle aboutit Athanase fut que ceux qui affirmaient trois hypostases et ceux qui soutenaient une seule *ousia* étaient en principe d'accord. Les tenants de l'ousta unique exprimaient la même croyance que l'autre parti et même la doctrine de leurs adversaires, en un sens interprétatif.

Le manifeste de Basile d'Ancyre et de Georges de Laodicée (ap. Épiph., *Haer.,* 7, 16) reconnut de la même façon que, lorsque les Orientaux parlaient de plus d'une *hypostasis,* ils ne le faisaient pas avec l'intention de distinguer les individualités des *prosopa* en tant qu'être concret et existant. C'était exactement la question.

II faut également dire un mot de ceux qui étaient soupçonnés de croire à une pluralité d'hypostases. Denys de Rome (ap. Ath., Decret., 26) parle de ceux qui divisaient la monarchie entre trois pouvoirs et « des hypostases séparées » et trois divinités; divisant la monade sacrée en trois hypostases étrangères les unes aux autres et complètement séparées. Le pseudo-Athanase *(Exp. fid.,* 2) niait qu'il enseignât l'existence de trois hypostases mutuellement divisées, à la façon dont les individus sont séparés physiquement, dans le cas des êtres humains. Nous avons déjà parlé de ceux qu'Athanase questionnait à Alexandrie en 36a, et qui pensaient que *hypostasis* et *ousia* signifiaient la même chose. Dans leur lettre synodale, conservée par Théodoret (H. e., 2, 8, 38), les évêques de Sardique avaient aussi dénoncé le parti arien qui prétendait que les hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit étaient différentes et séparées. La tradition catholique, qui leur avait été enseignée, proclamait l'existence d'une hypostase, que les hérétiques appelaient *ousia,* des trois Personnes. En réponse à la question : qu'était l'hypostase. du Fils? ils répliqueraient que c'était la seule et même hypostase que celle qui était reconnue comme appartenant au Père.

La terminologie adoptée dans cette lettre s'explique par le fait que ceux des membres du Concile de Sardique qui restèrent jusqu'à la fin de la session et rédigèrent le document synodal étaient, à très peu d'exceptions près, d'ailleurs insignifiantes, soit des Occidentaux, soit des exilés en Occident. Lorsque des Orientaux citent leur emploi du mot *hypostasis,* il est vraisemblable que le terme se comprend non seulement dans le même sens que le grec *ousia,* mais, ce qui est plus important, dans le même sens que le latin *substantia,* dont *hypostasis* est l'équivalent philolo-

gique exact. Il était normal que les Latins se figurent que des mots philologiquement identiques dans les deux langues possédaient exactement le même sens, et plus encore lorsque les Latins, qui n'étaient pas profondément familiarisés avec la pensée philosophique grecque, n'avaient pas connaissance du fait *qu'hypostasis* avait deux séries de sens distincts. *Substantia* correspondait au sens intransitif *d'hypostasis.* On ne pouvait guère attendre d'un Latin qu'il découvrît qu'*hypostasis* avait aussi un sens actif et que ce dernier était en fait le sens dans lequel l'Orient l'avait adopté en théologie.

Le problème soulevé par la nécessité de comprendre ce que les Orientaux essayaient exactement d'exprimer fut encore compliqué du fait qu'Arius accepta la doctrine de l'existence de trois hypostases *(Ep.,* ad Alex.; ap. Ath., *De Syn.,* 16). Par cette formule, Arius, bien entendu, comprenait trois hypostases en substance et divisées, sens que Denys de Rome et Athanase lui-même avaient rejeté. Mais le fait restait qu'Arius confessait trois hypostases et qu'il était absolument prêt à confesser trois *substantiae,* ce qu'aucun Oriental orthodoxe n'eût fait. Il est par conséquent impossible d'être surpris de la méfiance des Occidentaux à l'égard de la doctrine des trois hypostases. Ce fut pour les Latins un fait providentiel que d'avoir en Athanase, Oriental exilé, un homme qui, non seulement était un profond théologien, mais qui était disposé à sacrifier dans la terminologie tout ce qui n'était pas absolument essentiel, du moment qu'il obtenait la satisfaction d'entendre les partis, avec lesquels il devait discuter, accepter la substance de la foi.

Il vaut la peine de citer des extraits supplémentaires de la lettre synodale de Sardique (concile réuni, rappelons-le, en 34a, près de vingt ans avant la composition du *Tom. ad Ant.)* afin d'éclaircir encore la question. Les évêques affirmaient que le Logos était véritablement le Fils, non pas Fils par adoption au sens où des créatures peuvent être appelées dieux ou fils de Dieu, en raison d'une régénération ou de leur mérite, mais non en raison, comme c'était le cas pour le Christ, d'une hypostase qui est celle du Père et du Fils (Thdt., *H. e.,* 2, 8, 43). Ils faisaient encore observer *(ibid.* 47) que les paroles sacrées : « Moi et le Père nous sommes un » *se* rapportent à l'unité *d'hypostasis,* qui est unique, identique chez le Père et le Fils. La même acception occidentale se retrouve dans la lettre synodale de Damase aux

Illyriens (citée par Théodoret, *H. e.*, 2, 22, 7), en un passage qui traite de la définition de la foi établie d'abord à Nicée. Ce concile, dit la lettre, soutint que le Père et le Fils sont d'une *ousia,* une divinité, une vertu, un pouvoir, un caractère, et que le Saint-Esprit est de la même *hypostasis* et *ousia.* C'était là, nous l'avons déjà vu, une explication possible de la phrase des Pères de Nicée, bien que nous ayons donné diverses raisons de penser qu'ils avaient probablement utilisé le terme *hypostasis* dans un sens particulier : de l'être individuel du Père, plutôt que dans un sens où le Saint-Esprit pouvait être dit exactement la partager.

En dépit d'affirmations modernes selon lesquelles la formule : une *hypostasis,* était celle qui était courante en Orient, sauf à Alexandrie, nous persistons à douter qu'elle ait été habituellement employée où que ce soit, sinon comme latinisme. Cette opinion s'appuie sur ce que dit Grégoire de Nazianze dans son *Or.* sur le grand Athanase (Or., 21, 35). Parlant en Oriental, il observe qu'il était normal d'utiliser les termes : une *ousia* et trois hypostases dans un sens pieusement orthodoxe. Les Italiens, remarque-t-il, veulent dire exactement la même chose, mais, étant donné la pauvreté du vocabulaire latin et la pénurie de termes, ils ont été incapables de distinguer entre *ousia* et *hypostasis,* ce qui les a forcés à se rabattre sur le terme *prosopa* (c'est-à-dire *personae)* afin d'échapper à l'affirmation de trois *ousiai.* Le résultat, dit-il, serait plaisant s'il n'était pas plutôt déplorable, puisqu'on a pris prétexte d'une différence terminologique pour marquer une différence de foi. Lorsqu'ils entendaient parler de la doctrine des trois *prosopa,* les Orientaux la soupçonnaient d'être entachée d'intention sabellienne. En réalité, nous l'avons déjà vu, jamais les sabelliens n'employèrent cette formule pour exprimer leur doctrine. Ce fut seulement par Eusèbe (qui avait accusé Marcellus de soutenir une *hypostasis* unique *triprosopos)* et par Basile, l'ami et le maître de Grégoire (qui avait critiqué les sabelliens sur ces données, mais sans leur attribuer ces propres termes), que la formule trois *prosopa* avait été rapprochée du sabellianisme. Il est donc probable que Grégoire ne fait écho qu'à une opinion locale et récente lorsqu'il dit que la doctrine des trois *personae* faisait penser au sabellianisme. Mais il avance sur un terrain plus solide lorsqu'il déclare, par la suite, que les Occidentaux flairaient l'arianisme dans la doctrine des trois *hypostaseis.*

Pour Athanase lui-même, l'affirmation d'une hypostase ne représentait une impossibilité ni au sens latin, ni même dans le sens oriental. Dans ce cadre, *hypostasis* peut encore conserver son sens propre d' « objet », l'opposition résidant entre l'entité unique que constitue l'être divin et les trois entités absolument séparées et distinctes, inégales en substance, dignité et valeur que prônaient les ariens. D'un autre côté, Athanase était tout prêt à accepter l'expression : trois *hypostaseis,* à condition qu elle fût entendue dans le sens orthodoxe et non le sens arien.

On peut dire, pour résumer brièvement les rapports entre *hypostasis* et *ousia,* d'abord que ces termes sont souvent équivalents, pour des raisons d'ordre pratique. Néanmoins, leur signification n'est sans doute jamais strictement identique, sauf dans les cas cités plus haut pour l'Occident, où *hypostasis* peut être considéré comme l'équivalent littéral du latin *substantia. Hypostasis* et *ousia* définissent tous deux une existence positive, substantielle, ce qui est, ce qui subsiste; τδ ôv, *το* ὑφεὐτηκό . Mais *ousia* tend plutôt à concerner les rapports et caractères internes, ou la réalité métaphysique; tandis *qu'hypostasis* souligne régulièrement le caractère concret externe de la substance, ou l'objectivité empirique. C'est pourquoi, en ce qui concerne la Trinité, il a toujours semblé naturel d'affirmer trois hypostases, alors qu'il ne le parut jamais de proclamer trois *ousiai;* quoique quelques auteurs, comme il apparaîtra plus loin, emploient occasionnellement *ousia* en un sens approchant de celui *d'hypostasis.* Des exemples précis du cas contraire ne se rencontrent pas souvent.

Irénée reconnaît, semble-t-il *(Haer.,* 5, 36, i) quelque différence entre *hypostasis* et *ousia* : « Ni *Y hypostasis* ni l'ousia de la création ne doivent être abolies, proclame-t-il, mais la « forme » de ce monde disparaîtra » (cf. I Cor., vu, 3i). Il oppose la simple forme au fait et au contenu. Origène paraît avoir aussi conscience de la différence. En saint Jean, i, ai, i5i, il discute l'utilisation faite du texte : « *Eructavit cor meum verbum bonum* », par ceux qui considéraient ce « verbe » comme une simple « expression », ne possédant ni la réalité de substance attribuée au Verbe divin par les catholiques, ni même le mode relatif d'existence qui s'attache au Verbe lorsqu'il est conçu comme Verbe immanent et comme une qualité de l'être du Père. Ils pensent, dit-il, que le Fils de Dieu est une « expression » paternelle, analogue à de

res qui ne subsistent que dans la traduction latine, il applique à la triade divine la conception d'une *ousia* unique. C'est ainsi qu'il plaide (sur Nombres, xn, i) pour la distinction de trois *personae,* en Père, Fils et Saint-Esprit, mais soutient qu'il n'y a qu'une source, car la triade possède l'unité de substance et de nature. Ailleurs (sur Lévitique, xm, 4), il déduit de la description des pains de proposition (Lévit., xxiv, 5-6) une allusion à la volonté unique et à la substance unique dans la divinité, quoique les deux rangées en lesquelles devaient être disposés les pains lui paraissent impliquer deux individualités de *personae.*

Pierius, qui dirigeait l'Ecole catéchétiquc d'Alexandrie dans la seconde moitié du IIP siècle, est accusé par Photius *(Bibliotheca,* ii9) d'avoir usé dans son enseignement, par ailleurs orthodoxe, sur le Père et le Fils, de l'expression : deux *ousiai,* au lieu d'employer, en parlant d'eux, le terme *hypostasis.* Selon Marcellus (ap. Eus., *C. Marc.,* 1, 4, 3g), quand Hosius demanda à Narcisse s'il soutenait deux *ousiai,* comme Eusèbe de Palestine, Narcisse répliqua que, d'après les Ecritures, il était porté à croire en l'existence de trois *ousiai.* Et .Marcellus soutenait en outre (ibid., i, 4, 4i) qu Eusèbe avait textuellement écrit ce qui suit : « L'Image et ce dont elle est l'image ne sont pas conçus comme une seule et même chose, mais ce sont deux *ousiai,* deux objets et deux pouvoirs. »

Même après les débats de Nicée, le mot *ousia* continua non seulement d'être utilisé de façon générale, en dehors de la théologie, pour des substances individuelles, mais fut même encore appliqué aux Personnes de la Trinité. Ainsi Basile *(Hom. in Marnant.,* 4) dit que le texte : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jean, xiv, 10), n'implique pas confusion des *ousiai,* mais identité des caractéristiques. Et dans *De Spir. sanct.,* 46, il appelle le Saint-Esprit une *ousia* vivante, Seigneur de sanctification. Chrysostome (sur Philippiens, vu, 1, ou vi, 1, d'après l'ancienne notation) observe que Marcellus et Photin considéraient le Logos comme une activité du Père et non comme une *ousia* objective *(enhypostatos').* On peut ajouter, pour préciser davantage, que l'adjectif οὐσιώδη est fréquemment employé dans le sens de « substantif » ou « concret », exactement dans le même sens *qu'enhypostatos.*

Les stoïciens, qui étaient des matérialistes, appliquaient *ousia* à leur conception du contenu matériel ou substance de Dieu.

Dès l'époque de Justin *(Dial.,* 128, 4), une telle conception avait été rejetée par les chrétiens, avec l'affirmation que le Fils était engendré du Père, mais non par division, comme si *Vousia* du Père était coupée en deux. Origène (C. *Cels.,* 3, γ5) nous rappelle que les stoïciens avaient enseigné l'existence d'un Dieu corruptible et avaient défini son *ousia* comme un corps changeant. Bien que rejeté par tous les maîtres chrétiens sous cette forme brutale, ce genre de pensée continua à exercer une certaine influence sur la théologie. L'être ou substance de Dieu, tout en n'étant pas considéré comme matériel, en vint à être regardé comme quelque chose qui pourrait, au moins par une sorte de métaphore, être pensé dans l'extension; et Origène (sur saint Jean, 20, 18, ιδγ) critique ceux qui interprétaient le texte : « Je suis venu de Dieu » de façon à faire paraître que le Fils était engendré par *Vousia* du Père, comme un enfant naît de la femme, entraînant une diminution et une déficience dans *Vousia* que possédait auparavant le Père.

Eusèbe *(Eccl. theol.,* 2, 23, 1) exprime la doctrine orthodoxe lorsqu'il soutient que l'Église de Dieu ne professe ni deux dieux ou deux *agenneta,* ni deux *anarcha,* ni deux *ousiai* placées sur deux lignes parallèles, mais une ἀρχή et un Dieu. La totalité de *Vousia* du Père devint par dérivation *Vousia* totale du Fils, de même que le rayon, selon l'ancienne métaphore, dérive de la lumière. Athanase *(Decret.,* 20) cite Theognostus, maître de l'École catéchétique d'Alexandrie vers la fin du IIP siècle, et origéniste, qui disait que *Vousia* du Fils ne provient pas de l'extérieur, pas plus qu'elle n'est sortie de rien, mais qu'elle jaillit de l'ousia du Père, comme le rayon de la lumière ou la vapeur de l'eau; ni le rayon ni la vapeur ne sont respectivement le soleil ou l'eau, mais ils ne leur sont pas davantage étrangers. Le Fils est une effusion de *Vousia* du Père qui, toutefois, ne subit par ce processus aucune division.

Athanase lui-même semble regarder *Vousia* du Père, dont le Fils, rejeton véritable, est issu, à la fois sous un aspect interne et un aspect externe. La considérant comme un objet, ou, pour ainsi parler, comme le contenu empirique de la déité, il dit *(Ad Epict.,* 4) que le Fils lui-même et non son corps humain était *homoousios* avec le Père. Le Fils est né de *Vousia* du Père, et son corps humain, de Marie. Ce rapprochement tendrait plutôt à faire penser qu'il a dans l'esprit, en parlant de *Vousia* du Père,

la matière divine en laquelle consiste le Père. On peut comparer à ce passage la déclaration *(Decret.,* 19) par laquelle le saint Synode de Nicée prononça que le Fils n'était pas seulement du Père, mais de *Vousia* du Père, afin d'établir la croyance que lui seul provient réellement de Dieu; car, en un certain sens admissible, toutes les choses créées viennent de Dieu, en tant qu'elles sont son ouvrage, bien qu'elles ne soient pas faites de sa substance.

Il semble y avoir, par ailleurs, référence implicite au caractère essentiel de l'être divin, dans des passages tels que le suivant : « Si, quand vous nommez le Père, écrit Athanase (De *Syn.,* 34) ou employez le mot Dieu, vous ne voulez pas dire *ousia* ou entendez par *ousia* : « Celui qui est ce qu'il est », mais entendez quelque chose d'autre à son sujet, pour ne pas dire quelque chose d'inférieur, alors il ne vous faudrait pas écrire que le Fils provient du Père, mais qu'il vient de ce qui a rapport au Père ou se trouve dans le Père. » L'essentiel de l'argument consiste en raflirmation que *Vousia* du Père est le Père lui-même, et non l'un de ses attributs, bien qu'elle ait avec lui un rapport interne et qualitatif; par conséquent, l'être du Fils, si celui-ci procède de l'être du Père, doit être identique, et non inférieur, à celui du Père. L'être de Dieu qui fait ici l'objet de la discussion semble nettement être non seulement une substance, mais une « substance première »; en d'autres termes, substance dans le concret, exprimée en un individu. C'est à bon droit qu'Athanase poursuit par l'observation que les ariens, étant donné les idées qu'ils soutenaient, traitaient le Verbe et le titre de Fils comme s'ils représentaient un simple nom, et non une *ousia.* Ici encore, par *ousia,* il entend une substance première.

Au chapitre suivant, il affirme que « Père » et « Dieu » sont simplement et uniquement des expressions de *Vousia* réelle de Celui qui est; les ariens avaient admis que le Fils était de Dieu, c'est-à-dire de l'ousia du Père; et cette formule dérivait du Concile de Nicée, les Pères qui y étaient assemblés ayant considéré que l'on pouvait dire également sans dénaturer le sens : « de Dieu » ou « de l'ousia de Dieu »; car les créatures, bien que l'on puisse dire qu'elles sont venues de Dieu à l'existence, ne l'ont cependant pas fait dans le sens où le Fils est dit être de Dieu; elles ne sont pas des rejetons *(gennemata)* comme le Fils, mais des œuvres. Le mot *ousia* se révèle (C. *Ar.,* 4, 2) exhaustif de

l'être total de Dieu et n'admet pas de distinction entre essence générique et qualités ou accidents. Mais il n'y a pas lieu de mentionner ceci, puisque ce livre n'a pas été composé par Athanase lui-même. Cependant, le rapport étroit qui s'observe, dans le mot *ousia,* en dehors absolument de toute théologie, entre le concept de substance primaire et l'idée d'analyse métaphysique peut être illustré par son *De Incarnatione* (18) : « Quel homme, voyant *Vousia* de l'eau changée et transformée en vin, peut manquer de saisir que Celui qui accomplit cela est le Seigneur et créateur de l'ousia de toutes les eaux? » L'argument consiste à montrer que Celui qui avait fait l'eau ce qu'elle est était capable de transformer en vin la quantité d'eau déterminée qui remplissait les urnes de Cana.

CHAPITRE X

L' « HOMOOUSION »

La signification exacte de *ousia* de Dieu devrait être à présent bien claire. Mais ce n'est pas *ousia* qui fut le terme crucial dans le Symbole de Nicée et dans la controverse qui s'ensuivit; ce fut l'adjectif composé *homoousios* (d'une seule substance, consubstantiel). Il est nécessaire d'étudier à fond ce mot, à la fois dans son sens profane et, avant tout, dans le sens lié aux discussions théologiques prolongées.

Le sens primitif de *homoousios,* en dehors de toute technicité théologique, est simplement : « fait de la même matière ». « Matière » comporte ici nécessairement un sens générique, puisque aucun objet d'expérience physique n'est composé de portions matérielles identiques; le mot signifie réellement : « espèce de matière ». *Homoousios* paraît avoir été une expression courante chez les écrivains gnostiques. Ptolémée écrit à Flora (ap. Épipb., *Haer,* 33, 7, 8) qu'il est de la nature du Bien d'engendrer et de produire des objets qui lui soient « similaires et *homoousia* ». D'après les Valentiniens (ap. Irénée, *Haer.,* 1, 5, 1), Achamoth, le fruit avorté et dégénéré de l'éon final dans l'Absolu divin *(pleroma),* était *homoousios* avec les êtres angéliques (spirituels) et, par là, supérieur à la création physique; elle forma le Démiurge, à partir de la substance psychique (animée), afin qu'il pût devenir le « Père et Roi » de toutes les créatures; à la fois de celles « qui étaient *homoousios* avec lui-même, c'est-à-dire les objets psychiques (animés), et de celles qui surgissaient de la passion et de la matière ». Ailleurs *(ibid.,* 1, 5, 5), parlant du premier homme » fait à l'image et à la ressemblance » du divin, ils disent

que sa nature matérielle était dans l'image « ayant une ressemblance avec Dieu, mais ne lui étant pas *homoousios* ». C'est dans un sens analogue que l'on peut dire qu'il se trouve au *National Liberal Club* un marbre ressemblant étonnamment à Mr. Gladstone, mais qu'il est d'une matière différente de celle en laquelle Mr. Gladstone lui-même consistait : il est à l'image de Mr. Gladstone, mais pas *homoousios* avec lui.

Hippolyte *(Ref.,* 7, 22, 7) expose une autre conception gnostique, celle d'une triple fdiation, *homoousios* en tout avec le Dieu non existant et produite à partir du non-existant. Clément, dans les *Extraits de Théodote* (5o, 1) mentionne la création d'une âme terrestre et matérielle qui était irrationnelle et *homoousios* avec celle des bêtes. De même, les *Homélies clémentines* (20, 7) remarquent que les hommes lavaient les pieds des anges (Gen., xvm, 4), comme si les anges étaient *homoousios* avec les hommes, et que Dieu émet une *ousia homoousios,* mais non identique en fonction, lorsqu'il change une substance en quelque chose de forme différente, comme, par exemple, la substance ignée propre aux anges qui rencontrèrent Abraham.

Parmi les auteurs orthodoxes, nous trouvons Clément soutenant l'argument *(Strom.,* 2, 16, 74, 1) que Dieu ne possède pas de rapports naturels (φυσικό) avec l'humanité, à moins que nous n'ayons la hardiesse de prétendre que les hommes font partie de lui et sont *homoousios* avec Dieu. Héracléon avait dit (ap. Orig., sur saint Jean, i3, a5, i48) que ceux qui honorent Dieu en esprit et en vérité sont eux-mêmes esprit, étant de la même nature que le Père. Origène paraphrase ceci *(ibid.,* i4q) par la formule : « *homoousios avec* la Nature non engendrée ». De même, Origène *(ibid.,* 20, 20, 170) accuse Héracléon de soutenir que certains hommes sont *homoousios* avec le démon, étant d'une substance différente de celle des catégories que lui et ses partisans appelaient psychiques ou pneumatiques. Méthode, une fois de plus *(De Res.,* 2, 3o, 8), parle d'un composé fait d'air et de feu purs, *homoousios* avec les créatures angéliques. Eusèbe *(Dem. eu.,* 1, 10, i3) dit que les bêtes sont de même genre, même nature et *homoousia* avec la création végétale, puisque *(ibid.,* i, 10, 11) elles ne participent pas à la nature raisonnable de l'homme, mais sont composées de matière et d'éléments physiques, ressemblant à ceux du monde végétal. Basile observe (C. *Eun.,* 2, 19), dans le même ordre d'idées, que les hommes,

par leur art, dépassent leurs propres œuvres, mais que, à part cela, ils sont *homoousios* avec elles, comme le potier avec sa glaise; ils ont tous deux des corps similaires. Diodore de Tarse (C. *Synous.,* i, frag. 4; Migne, 33, 1561 A) observe que le mortel engendre le mortel, conformément à sa nature, et que le corps produit ce qui est *homoousios* avec lui-même. A ce propos, il n'est pas sans intérêt de relever que l'expression οϊ ὁμοούσιοι est utilisée plus d'une fois dans le sens de « congénères », par exemple chez Diodore de Tarse (sur Ps. 1 iv, 4) : « Je fus navré quand je vis mes *homoousioi* et *homogeneis* tomber dans le gouffre du mal »; chez Chrysostome (sur I Tim., 16, a) : « Si nous servons Dieu qui nous a faits de la même manière que nous servent nos *homoousioi* »; chez Macarius Magnés (4, 26), « il réduisit en esclavage ses *homogeneis* par la contrainte et la violence, ne gouvernant pas ses *homoousioi* selon les règles de la loyauté reconnue ». Observons aussi que *homoousios,* aux termes d'un accord tacite, possède exactement le même sens que *homogènes* (qui appartient au même genre).

Nous pouvons aborder maintenant l'étude de l'emploi *d'homoousios* en théologie. Origène (Frag. sur Hébreux, *Ap. Pamph. apol.;* Migne, 14, 1308 D) soutient que certaines analogies qu'il a citées prouvent qu'il y a *communio substantiae* du Fils avec le Père; car une émanation est *homoousios (sic,* en grec), c'est-à-dire une en substance, avec le corps dont elle est l'émanation ou la vapeur. C'est en substance l'argument ci-dessus cité de Théognoste d'Alexandrie, qui l'a certainement recueilli de son maître. Denys d'Alexandrie (ap. Ath., *De Sent. Dion.,* 18) dit que l'accusation, élevée contre lui, d'avoir nié que le Christ soit *homoousios* avec Dieu est inexacte; car quand bien même il pourrait tirer argument de ce qu'il n'a trouvé ce terme nulle part dans la Bible, les images qu'il a données du rapport entre le Père et le Fils s'accordaient avec le sens de ce mot. Ainsi, il a donné l'exemple d'une naissance humaine, évidemment pour la raison qu'un enfant est homogène à ses parents, et il a parlé d'une plante, issue d'une semence ou racine, comme de quelque chose de différent de ce dont elle provenait, quoique, en même temps, absolument ὁμοφυή avec lui. Notons qu'*homoousios* est expliqué une fois de plus, et ici en connexion avec les Personnes de la Trinité, par référence aux termes *homogènes* et *homophyes,* qui sont tous deux des termes génériques. Et enfin l'au-

teur d'Adamantius (1,2, 80/4 C) professe sa croyance en un Dieu, créateur et formateur de toute chose, et en Dieu le Verbe, issu de lui, *homoousios* et perpétuel.

Denys, à coup sûr, Origène et l'auteur d'Adamantius, probablement, emploient ici *homoousios* dans son sens profane habituel, avec l'intention d'insister sur le point que ce qu'est le Père, le Fils l'est aussi, sans le rattacher au problème de l'unité entre eux. Il semblerait que ce problème ait été soulevé sérieusement par Paul de Samosate, bien que l'obscurité de la forme sous laquelle il l'a en fait présenté nous réduise à ne pouvoir l'aiTirmer formellement.

L'ouvrage d'Athanase *De Synodis* fut composé en 35g; dans les chapitres Zu et suivants, il traite de la position adoptée par les semi-ariens, sous la conduite de Basile d'Ancyre, au Concile d'Ancyre, tenu en 358. Au chapitre 43, il accepte la déclaration des semi-ariens selon laquelle le Concile d'Antioche, qui condamna Paul de Samosate en 268, définit le Fils comme non *homoousios* avec le Père. (Il dit n'avoir pas été lui-même en possession de la lettre conciliaire.) Ce rejet de *Yhomoousios* ne figure pas dans les fragments qui subsistent des déclarations promulguées au Concile d'Antioche; mais ce qui subsiste n'est pas sans importance. Les fragments sont rassemblés dans le troisième volume de *Reliquiae Sacrae,* de Routh, et nos références indiqueront les pages de ce volume. Dans *YEpistola ad Paulum* (290, 1), le Concile déclare que le Fils est Sagesse, Verbe et Puissance de Dieu, et Dieu non par prédestination, mais en *ousia* et *hypostasis.* Cela veut dire qu'il était ἐνυποστάτω , Sagesse et Logos, et non pas une influence ou attribut impersonnel de Dieu; *ousia,* comme *hypostasis,* implique ici qu'il était en réalité un être vivant. Ceci est confirmé par *VEpistola Synodica* (3io-3ii) où figure l'accusation portée contre Paul d'enseigner que la Sagesse n'était pas substantivement (οὐσιωδώ) conjointe à la nature humaine du Seigneur, comme le croyaient les catholiques, mais en était un attribut. Ailleurs (312), le Concile parle du Christ comme d'une *ousia* substantifiée dans un corps. Et Basile d'Ancyre confirme ceci de son côté (ap. Épiph., *Haer.,* 73, 12) lorsqu'il affirme expressément que le Concile d'Antioche a appelé le Christ une *ousia* pour mettre en garde contre la doctrine d'un Logos impersonnel soutenue par Paul, en attachant à *ousia* le sens de substance primaire, qui en fait pratiquement

l'équivalent *à'hypostasis.* Il est donc tout à fait certain que le Concile d'Antioche a utilisé *ousia* contre Paul.

En quel sens alors, et pour quelles raisons, les Pères d'Antioche ont-ils écarté *homoousios,* alors que leur ami Denys (mort en a65) l'acceptait, et qu'il paraît être un corollaire naturel de *Yousia* du Fils? Athanase (De *Syn.,* 45) donne l'explication suivante : Paul enseignait certainement la théorie adoptienne selon laquelle Notre-Seigneur « d'homme devint Dieu », c'est-à-dire était à l'origine un simple homme qui, répondant à la grâce, fut élevé jusqu'au niveau de la divinité. Son argument était que, s'il n'en était pas ainsi, il devait s'ensuivre qu'il était *homoousios* avec le Père et que cela impliquait l'existence d'une troisième *ousia* antérieure, également commune au Père et au Fils. S'il faut en croire Athanase, Paul raisonnait du Père et du Fils en partant de la nature des substances matérielles, démontrant que, dans le cas de ces dernières, l'existence de deux articles, comme, supposons, deux pièces de monnaie, également faites de cuivre, impliquent la présupposition de la substance cuivre « une substance antérieure et les deux autres qui en dérivent ». Athanase observe à juste titre que le Concile de Nicée, lorsqu'il décida d'adopter le terme *homoousios,* saisit le caractère fallacieux de cet argument, puisque *homoousios* ne s'applique pas en ce sens aux objets immatériels et, en particulier, pas à Dieu. Mais il conclut, que ce soit supposition de sa part, puisqu'il n'avdît pas en sa possession la lettre du Concile d'Antioche, ou qu'il ait été renseigné par les correspondants personnels auxquels il s'adresse, que le Synode d'Antioche rejeta l'application *à'homoousios* au Christ dans le sens matériel que Paul avait essayé d'y attacher. En fait, l'objection du Concile à cet usage était exactement la même que celle des gens, non précisés, cités par Athanase (De *Syn.,* 5i), à propos desquels il déclare formellement qu'il a tiré ce qu'il sait de ses correspondants.

Le fait suivant renforce les chances d'exactitude de l'attribution à Paul par Athanase de cette argumentation. Dans la lettre du Concile d'Antioche à Paul, immédiatement après l'aflirmation que le Christ est Dieu en *ousia,* vient (Routh, 291) l'excommunication lancée contre quiconque repousserait la doctrine de la divinité du Fils dès avant la fondation du monde, sous prétexte que cette doctrine impliquerait l'existence de deux dieux (c'est-à-dire deux *ousiai').* C'est exactement l'argument que l'exposé

par Athanase de la position de Paul fait prendre implicitement à ce dernier : si le Christ était Dieu personnel et préexistant (c'est-à-dire une *ousia),* il existait donc deux *ousiai homoousios,* et dans ce cas il était nécessaire de garantir l'unité de Dieu en présupposant une substance divine unitaire, antérieure à la fois au Père et au Fils.

L'explication d'Athanase sur le rejet *d'homoousios* à Antioche en 268 est reproduite avec plus de clarté encore par Basile *(Ep.,* 5a, i, écrite vers 370). Il faut, cependant, reconnaître que le compte rendu de Basile n'a sans doute pas grande valeur propre. Une partie de la même lettre *(Ep.,* 5a, 2) reproduit un argument manifestement emprunté à Athanase *(De Syn.,* 5i). Il est par conséquent possible que son compte rendu d'Antioche soit simplement tiré de la version donnée dans le même traité d'Athanase *(De Syn.,* 45). Il est nécessaire d'attirer l'attention sur cette possibilité.

Basile illustre le problème en question par l'exemple des monnaies de cuivre qui a été exposé ci-dessus, et désavoue le sens *d'homoousios* qu'il implique, remarquant que la seule idée d'une substance antérieure à Dieu le Père et à Dieu le Fils, ou qui leur soit substituée, est une extravagante impiété. Il soutient en outre *(ibid.,* 52, 2) que *Yhomoousios* fut utilisé à Nicée uniquement pour exprimer que, quoi que soit le Père, le Fils l'est aussi dans une mesure identique. Et il salue même aussi *homoousios (ibid.,* 52, 3) comme une protection contre le sabellianisme, puisqu'un objet unitaire ne peut être *homoousios* avec lui-même; le terme implique pluralité d'hypostases. Ce dernier point n'est pas particulier à Basile. Épiphane a fait la même réflexion *(Ane.,* 6, 4> écrit en 374).

En résumé, il n'existe pas au III° siècle de preuve évidente d'un sens sabellien ou quasi sabellien de *homoousios,* qu'il s'agisse de l'usage théologique ou profane. Basile et Épiphane soutiennent qu'il exclut le sabellianisme. Athanase et Basile donnent chacun une explication différente et parfaitement raisonnable de sa condamnation par le Synode d'Antioche, explication qui s'accorde pleinement avec des expressions employées précisément par le synode. Nous avons par conséquent des raisons de douter que cette condamnation de 268 ait été due au fait que Paul l'employait simplement pour rendre le sens quasi sabellien de « unipersonnel », ce qui correspondrait directement à son propre

enseignement. Nous faisons nôtre l'opinion selon laquelle il remployait comme manœuvre indirecte de débordement des positions orthodoxes.

Cette conclusion se heurte toutefois à une difficulté réelle; elle n'est pas inhérente aux faits, mais elle est due à ce qu'un compte rendu donné par Hilaire du Synode d'Antioche diffère de ceux d'Athanase et de Basile. La version d'Hilaire figure dans son *De Synodis* (écrit en 358-35q); dans la dernière partie de cet ouvrage (77 et suiv., cf. 68 et suiv.), il s'adresse aux semi-ariens du Synode d'Ancyre qui venait de se tenir. Au moment où il écrivait, il venait de passer deux années entières à voyager en Asie Mineure et, comme Athanase, il s'efforçait de ramener les semi-ariens à la formule de Nicée. Comme Athanase encore, il ne disposait pas des documents du Concile d'Antioche et avait eu connaissance de sa condamnation *d'hornoousios* par une lettre des semi-ariens (HiL, *De Syn.,* 81).

Voici ses dires : Les semi-ariens se déclaraient contre *homoousios* : *a)* parce que ce terme pouvait mener à l'idée d'une substance antérieure partagée entre les deux Personnes; b) parce que les Pères, en 268, à Antioche, l'ont rejeté comme sabellien. Paul, disaient-ils, par cette déclaration d'une essence unique, enseignait que Dieu était unitaire et non différencié, et à la fois Père et Fils en lui-même. Dans son commentaire, Hilaire déclare qu'en effet l'Église a réprouvé l'emploi de termes susceptibles de réduire le Père et le Fils à une simple monade unitaire, en niant les distinctions personnelles dans la divinité. Hilaire, quant à lui, paraît se figurer que Paul de Samosate était, en réalité, sabellien (cf. section 82 : quel chrétien peut suivre l'homme de Samosate en confessant que le Christ en lui-même est à la fois Père et Fils pour lui-même?). S'il le croyait, c'était presque à coup sûr une erreur de sa part. Bien que l'on en ait discuté, presque toutes les autorités sont d'accord sur le point que Paul était adoptien et croyait non pas que le Logos fût un moment transitoire de la Personne divine, mais qu'il était un attribut permanent et impersonnel de Dieu.

On pourrait faire cadrer la déclaration d'Hilaire sur l'enseignement de Paul avec celle d'Athanase s'il était possible d'en donner la paraphrase suivante : « Paul enseignait que Dieu était simple et unitaire; à l'appui de son enseignement, il apportait un argument qui impliquait (per *reductionem ad absurdum)* l'attribu-

tion d *homoousios* à Dieu; ce qui donne une raison supplémentaire pour rejeter ce ternie. » Une interprétation de ce genre serait évidemment forcée et n'est certainement pas celle qu'Hilaire lui-même a retirée de la lettre des semi-ariens. Mais puisqu'elle s'accorde exactement avec ce que nous avons déjà été amenés à considérer comme les faits de la cause, on peut raisonnablement la prendre comme rendant la substance de ce que les semi-ariens avaient effectivement écrit à Hilaire. Le motif réel retenu contre Paul pour rejeter *homoousios* est celui qu'exprime l'objection *a).* Les Orientaux n'auraient mentionné Paul que comme une illustration de cette objection, qui était la véritable objection historique. On serait ainsi amené à penser qu'Hilaire, croyant, à tort, que Paul était sabellien, a mal interprété la mention faite de Paul et l'a attribuée à une seconde raison distincte concernant l'usage *d'homoousios.* « Paul a utilisé *homoousios* avec une intention sabellienne. » La mention de sabellianisme aurait été introduite pour la première fois par Hilaire qui, pour des raisons sans rapports avec la déclaration des Orientaux, se figurait que Paul était sabellien et tira cette conclusion des faits qui lui étaient soumis.

Dans ces conditions, existe-t-il un fait connu quelconque qui puisse aider à expliquer l'erreur d'Hilaire et l'attribution faite par lui à Paul de la doctrine du Christ « à la fois Père et Fils en lui-même »? Il en est un, susceptible d'éclairer la question, dans le manifeste publié par Basile d'Ancyre et ses amis et qu'Epiphane a reproduit *(Haer.,* γ3, i2, 22). Si le second paragraphe de la section 22 (dans l'édition de Petavius, 869 B à 870 A) fait partie de ce manifeste, il aurait donc été publié en 35g et, dans ce cas, Hilaire n'a pu l'avoir entre les mains que si la publication était en fait une réédition d'un document précédemment paru. Mais il semble possible que ce paragraphe soit une note d'Épiphane et ne fasse pas partie du manifeste lui-même (cf. Gwatkin, *Etudes sur l'arianisme,* p. 171, note 6). Dans ce cas, Hilaire peut avoir eu déjà l'occasion de l'étudier. De toute manière, le manifeste fournit un exemple probant du genre de déclaration que Basile d'Ancyre peut passer pour avoir eu l'habitude de faire. Il peut donc avoir été transmis verbalement à Hilaire, en dehors de tout texte précis.

Dans ce manifeste, donc, les semi-ariens commencent par déclarer (section 12) que Paul de Samosate « et Marcellus »

avaient tiré du premier verset de l'Évangile de saint Jean un argument tendant à établir que le Logos n'était pas une Personne substantielle, mais une émanation impersonnelle de Dieu; en conséquence, les Pères d'Antioche (soixante-dix ans avant Marcellus!) avaient insisté, dans leur jugement contre Paul, sur le fait que le Christ était une *ousia*. Le nom de Marcellus est lancé là pour des raisons de principes généraux, Marcellus étant une obsession pour les semi-ariens en même temps que le prédécesseur déposé de Basile sur le siège d'Ancyre.

Après quoi, sans un mot de plus sur Marcellus et sans la moindre mention de sabellianisme, le pamphlet passe à l'attaque des ariens extrémistes et à la défense, contre eux, de l'usage du terme non scripturaire : *ousia*. Bien évidemment, la mention de Marcellus ne prouve rien, mais il était notoirement accusé de plaider pour une forme modifiée de sabellianisme; d'autre part, non seulement il était plus ou moins d'accord avec Paul sur le seul point à propos duquel est cité son nom, mais, en outre, le terme *homoousios* avait été condamné, bien que pour des raisons absolument différentes, à la fois à Antioche en 268 (sur la base de l'argument a) d'Hilaire) et à Ancyre en 358, par les semi-ariens (en raison de son équivalence avec ταυτοούσιο et du soupçon de sabellianisme, *Ep. Syn.,* ap. Épiph., *Haer.,* n, dernier anathème, c'est-à-dire sur la base de l'argument b) d'Hilaire). On conçoit donc qu'Hilaire ait pu recueillir l'impression erronée que l'enseignement de Paul et celui de Marcellus étaient basés sur les mêmes principes, sur tous les points et pas uniquement en ce qui concerne l'impersonnalité pré-cosmique du Logos. Il a pu retirer cette impression soit du manifeste de Basile, soit de quelque tirade du même genre, où Paul et Marcellus se trouvaient accolés, ceci joint au regret bien connu *d'homoousios* par les deux hérétiques. On peut observer en passant que Paul et Marcellus sont rapprochés également par Eusèbe *(Eccl. theol.,* 3, 6, 4) qui écrit qu'à un moment donné Marcellus descend au plus bas du sabellianisme et s'efforce, à un autre, de ranimer l'hérésie de Paul de Samosate, se révélant enfin' à d'autres moments un Juif authentique (c'est-à-dire un Unitarien).

Hilaire se souciait peu des disputes et des personnalités orientales : il félicite le Concile réactionnaire de la Dédicace, tenu en 341, auquel assistaient principalement des conservateurs antisabelliens, appelés plus tard semi-ariens, qui confirma la déposi-

tion d'Athanase (Hil., *De Syn.,* 3a : « *Congregata sanctorum synodus* »). Il ne savait probablement rien de précis sur Paul, mais il est difficile de croire qu'ayant vécu en Asie Mineure de 356 à 358 dans la société d'amis semi-ariens, il n'ait pas entendu beaucoup parler du sabellianisme dont leur bête noire Marcellus était entaché. C'est là sans doute ce qui explique qu'il taxe Paul de Samosate de sabellianisme. Hilaire est évidemment excusable de cette erreur, mais il n'y a pas de raison de supposer que le compte rendu du Synode d'Antioche et du rejet par lui d'ho*moousios,* contenu dans les lettres des semi-ariens à Hilaire, différait sensiblement de celui que donnent Athanase et Basile.

Reste une explication qui peut être conforme aux faits : c'est qu'Antioche n'a jamais condamné *homoousios* le moins du monde. Le Concile de 268 considérait le Père et le Fils comme deux objets réels *(pusiai),* alors que Paul n'admettait qu'une *ousia,* le Père. Des logiciens semi-ariens, conscients que *unius substantiae* et *homoousios* étaient considérés désormais comme équivalents, sachant que la doctrine de Marcellus sur le Logos pré-cosmique ressemblait à celle de Paul, obsédés par le « sabellianisme » de Marcellus et, par conséquent, *Vhomoousion,* peuvent bien avoir soutenu que la condamnation de Paul, entraînée par son insistance sur l'ousia unique, contenait par avance la répudiation implicite de *Vhomoousion.* Que le mot *homoousios* ait été réellement discuté en 268, c'est là une simple supposition que chacun peut faire. Hilaire pouvait dire : « Les semi-ariens me disent *qu'homoousios* a été rejeté à Antioche parce que c'est un terme sabellien. » Les Orientaux, qui connaissaient le sens exact du mot, tout en acceptant sa prétendue exclusion, auraient essayé de trouver dans l'argument sur la substance antérieure une explication plus convaincante.

Nous pouvons donc conclure que, jusqu'au Concile de Nicée, *homoousios* signifiait « de même matière » ou « substance » et que, s'appliquant aux Personnes divines, il comportait une métaphore tirée des objets matériels, exactement comme le soutenaient les critiques hostiles, avec, toutefois, cette réserve imposée par l'application de métaphores physiques à la nature divine, que réclament Athanase et Basile, en vue de sauvegarder l'unité de Dieu.

Arius et ses amis ont aussi compris *homoousios* dans un sens matérialiste. Dans sa lettre à Alexandre (ap. Ath,, *De Syn.,* 16),

il écrit que le Fils était une créature parfaite de Dieu, non pas comme l'une des créatures et rejetons, non pas comme une des choses engendrées, ni un descendant selon la conception Valentinienne, ni une portion du Père, *homoousios,* selon la conception manichéenne. (Les Manichéens, apparemment, regardaient la substance divine comme quasi matérielle et considéraient que le Fils était engendré du Père par division de la substance paternelle en deux.) Plus loin dans la lettre, ils prétendent que si les mots : « du Père », sont compris comme signifiant que le Fils était une partie *homoousios* du Père, alors Celui-ci est composé, divisible, changeant et matériel; il est donc soumis aux conséquences de la corporalité.

Le Symbole de Nicée réaffirma *homoousios* dans les termes suivants : « Engendré du Père, monogène, qui provient de l'ou*sia* du Père, Dieu de Dieu..., *homoousios* avec le Père. » Il se peut qu'Eusèbe de Césarée ait eu l'esprit lent et qu'il ait été incapable, à un point irritant, de comprendre la distinction philosophique d'importance vitale qui faisait l'objet du débat entre Arius et Alexandre; mais, à moins qu'il n'ait été aussi un romancier ingénieux et fertile, ce qu'il rapporte des explications opposées aux objections soulevées devant le Concile, à propos *d'homoousios,* n'a aucun rapport avec le sabellianisme. Ces explications sont celles qui inspirèrent le Concile d'Antioche en 268. Immédiatement après le Concile, Eusèbe écrivit à son troupeau de Césarée, ce qui eut les conséquences suivantes (ap. Ath., *De Decret.,* fin; Thdt., *H. e.,* 1, 12). L'empereur, ayant lu l'apologie d'Eusèbe, déclara qu'elle exprimait ses propres sentiments et manda au Concile de l'approuver, avec l'addition du seul mot *homoousios.* L'interprétation qu'il donnait de ce terme était que *homoousios* ne s'entendait pas relativement aux conditions des objets physiques, ni comme si le Fils subsistait en dehors du Père par voie de division ou un mode quelconque de séparation. Le commentaire impérial était ainsi dirigé contre une interprétation matérialiste du terme *homoousios;* il concordait exactement avec les réserves formulées par Athanase et Basile. Il ne contient pas la moindre allusion à un danger quelconque d'interprétation sabellienne.

Même après ces éclaircissements, la question fut encore soumise à une discussion complète (Eus., *Ep. ad Cues.,* 5). Des questions et des consultations se produisirent, dit Eusèbe, et le

sens de la formule fut soumis à un minutieux examen. Il en résume ainsi le résultat (ibid., 7) : il est apparu à l'examen que l'on est fondé à dire le Fils *homoousios* avec le Père, non pas selon le mode des objets physiques ni à la ressemblance des êtres animés mortels, car il n'est pas Fils par division de *l'ousia,* ni par séparation, ni par quelque affection, changement ou altération de l'ousia et de la puissance du Père, puisque la nature *agenetos* du Père est étrangère à toute conception de ce genre. La formule : « *homoousios* avec le Père » indique que le Fils de Dieu ne ressemble pas aux créatures *genetos,* mais qu'il est en tous points assimilé au seul Père qui l'engendra, et qu'il ne provient d'aucune autre *hypostasis* et *ousia,* mais qu'il provient du Père.

Les Conservateurs acceptèrent cette interprétation de *l'homoousion* (comme on l'appela), en ajoutant l'observation que le terme avait été employé par « certains anciens évêques et écrivains savants et éminents »; allusion probable d'Eusèbe à Denys d'Alexandrie, champion de l'origénisme, et à Origène lui-même.

Il n'y a pas trace en tout ceci d'une panique des Conservateurs provoquée par une tendance présumée sabellienne du terme *homoousios,* ni par un lien quelconque avec cette hérésie. Autant qu'on puisse s'en rendre compte, une telle idée ne les a même pas effleurés durant le Concile. Le terme fut officiellement mis en avant, sans qu'il fût déclaré définir l'unité divine, mais uniquement comme une définition de la déité pleine et entière du Christ. En outre, on admet généralement que l'opposition première au Concile a eu un caractère plus personnel que théologique. L'accusation portée contre lui d'avoir encouragé le sabellianisme ne se déclara pas avant que Marcellus eût rédigé une défense qui pouvait être considérée comme teintée de sabellianisme.

La doctrine de Marcellus (ap. Eus., *Eccl. theol.,* 2, 6, 2; *ibid.,* 2, 9, 4; *ibid.,* 2, 9, 7) semble avoir consisté en l'affirmation que la divinité fut à l'origine une monade qui se transforma en triade, de par son caractère et sa nature propre, grâce à un processus d'expansion active. Le Logos procéda de Dieu au début de la création du monde, par impulsion opérative; lorsque l'œuvre du Logos sera achevée, à la fin du monde, son existence distincte sera de nouveau confondue en Dieu, comme elle l'était au commencement. On peut dire de cette théorie qu'elle développait

une vue sabellienne de Dieu avant le début de la création et après que celle-ci aurait cessé. C'est ce qu'Eusèbe attaqua avec un acharnement inlassable.

Toutefois, Eusèbe cite en l'approuvant (Ep. *ad Caes.,* 10) une déclaration extrêmement discutable de sa très religieuse Majesté l'empereur Constantin, disant que le Logos possédait l'être, conformément à sa génération divine, avant tous les âges, puisque même avant qu'il eût été effectivement engendré, il se trouvait potentiellement non engendré dans le Père, le Père étant toujours le Père. (Cette déclaration ne fut pas faite à propos de l'acceptation de *homoousion,* mais pour justifier un anathème formulé contre les Ariens déclarant que le Fils « n'était pas avant d'être engendré ».) Ceci rappelle de façon frappante la vieille idée du « Logos immanent » dont la doctrine de Marcellus offrait un type de développement accentué. Toutes les théories de ce genre aidèrent certainement à rendre plus aisée la préservation d'une conception extrême de l'unité divine. Athanase lui-même était un ardent défenseur de l'unité divine et il est notoire qu'il ne put pas être amené d'emblée à rejeter la doctrine de Marcellus. On peut supposer que sa répugnance à le faire était due non seulement au fait que Marcellus était un défenseur résolu de la définition de Nicée, qui était l'une des rares formules théologiques qu'Alhanase considérait comme essentielles, mais aussi au fait qu'il était porté à envisager avec sympathie toute théorie légitime aidant à maintenir l'unité essentielle de la divinité, comme à repousser Arius. Cependant, en ce qui concerne du moins le Concile de Nicée, le problème de l'unité divine ne fut pas soulevé. La question qu'il avait à trancher était celle de savoir si le Père et le Fils étaient Dieu l'un et l'autre dans le même sens exactement du terme Dieu.

L'interprétation officielle établie par le Concile de Nicée laissa sans solution le problème de l'unité divine. Il n'est pas douteux néanmoins que, d'emblée, le parti que l'on pourra désigner plus tard comme athanasien considéra le terme *homoousios* comme contenant intrinsèquement la véritable solution adéquate de ce problème. On s'en rend compte si l'on compare l'exposé d'Eusèbe sur les discussions du Concile avec le compte rendu correspondant d'Athanase sur les motifs qui ont conduit à insister sur *homoousion.* Athanase, comme Eusèbe, déclare que le but de ses amis était d'écarter toute définition faisant du Christ une créa-

lure, ou toute autre formule nettement arienne. Mais en agissant ainsi, il fait ressortir très clairement que la déité pleine et entière du Christ englobait l'identité, et pas seulement la ressemblance de substance avec le Père. Eusèbe se contente d'effleurer la question de l'identité de contenu des Personnes divines; Athanase la traite comme axiome corrélatif à la doctrine de la substance divine du Christ.

C'est ainsi qu'il écrit (De *Decret.,* 30) qu'en raison de l'attitude évasive des sympathisants conservateurs de l'arianisme, les évêques furent contraints de chercher hors de la parole scripturaire comment en renforcer la substance et de dire que le Fils est *homoousios* avec le Père, afin d'indiquer que le Fils n'est pas seulement semblable au Père dont il procède, mais identique en similitude, et de démontrer que la similitude et l'immutabilité du Fils impliquent quelque chose d'autre que l'imitation accordée aux hommes et que la vertu leur permet de réaliser. En outre, la génération du Fils est différente du processus humain, puisqu'il est non seulement similaire, mais aussi inséparable de Γ*ousia* du Père; lui et le Père sont un, le Logos est éternellement dans le Père et le Père dans le Logos, reproduisant le rapport du rayon à la lumière, car c'est là ce qu'indique la formule (affirmation très significative, car la métaphore du rayon et de la lumière était l'expression traditionnelle de l'unité divine, *Decret.,* s3) : pour ces raisons, et avec cette signification, le Concile a écrit à juste titre *homoousios,* afin de souligner que le Logos est différent des *geneta.* Il est impossible de lire soigneusement cette longue déclaration sans remarquer que l'unité de la divinité et l'identité de *Vousia* du Fils avec celle du Père sont aussi fortement présentes à l'esprit d'Athanase que la doctrine de la divinité du Fils au même titre que celle du Père.

On peut douter, certes, que cette doctrine corollaire, sauvegardant l'unité de Dieu, que le parti dominant considérait comme incluse aussi dans *Vhomoousion,* ait été en fait exprimée devant le Concile. Il est probable que, si elle l'avait été avec quelque ampleur, Eusèbe et les conservateurs auraient pris peur aussitôt et poussé un grand cri d'alarme antisabellien, sans apercevoir la différence fondamentale entre les doctrines sabellienne et orthodoxe, le fait que cette dernière, en dépit de toute son insistance sur l'unité, reconnaissait que les distinctions dans la divinité étaient absolues, permanentes et réelles, tandis que les sabelliens

les tenaient pour accidentelles, transitoires et subjectives. Il était réservé aux spéculations de Marcellus de révéler les possibilités d'erreur contenues dans une recherche intense et sans contrepartie ayant pour but d'accentuer l'élément unifiant dans la conception nicéenne de *Vhomoousion.* Il suffît donc au parti orthodoxe de défendre au Concile le terme contre Arius et d'abandonner à l'avenir le développement de toutes ses implications.

Néanmoins, dans l'esprit d'Athanase, les deux aspects apparaissent parfaitement balancés. *Homoousios* implique « d'une seule matière », contre Arius, et « d'un seul contenu », contre l'objection, élevée dès l'époque de Paul de Samosate, que ceci impliquait l'existence de deux dieux. Il est utile de citer encore quelques passages qui illustrent ce balancement. Dans le *De Synodis* (53), il soutient qu'*homoousios* est l'équivalent de *homophyes.* Un homme est « pareil » à un autre, par l'apparence ou le caractère, mais pas en *ousia.* En *ousia,* les hommes ne se « ressemblent » pas seulement, ils sont *homophyes;* « la ressemblance » porte sur des apparences et des qualités, mais lorsque nous discutons *d'ousiai,* nous ne parlons pas de ressemblance, mais d'identité. Athanase n'a pas abandonné ici son affirmation que *Vhomoousion* englobe l'unité de substance divine; il montre simplement que « ressemblance » ne définit pas de façon adéquate l'égalité existant entre le Père et le Fils. Il se contente donc pour l'instant de poser le sens générique d'ousia pour « substance secondaire » ou « espèce ». Ce point est important, car les Cappadociens, par la suite, soutinrent que le fait pour les hommes d'être *homoousioi* entre eux était analogue à la consubstantialité des Personnes divines. Ils prétendaient, de façon assez peu convaincante, en employant l'image qui leur paraissait la meilleure, que la solidarité humaine présentait de l'analogie avec l'unité de Dieu. Ce n'est pas là, toutefois, le point qui retient Athanase dans ce passage. Son argumentation est dirigée contre l'erreur qui consiste à appeler le Fils *homœousios* (de même substance) au lieu de *homoousios.*

Il écrit encore *(Ad Serap.,* a, 3) : « Nous sommes *homoousioi* avec ceux qui nous sont similaires et possèdent l'identité avec nous; les hommes sont *homoousioi* entre eux, puisqu'ils partagent tous les mêmes caractéristiques, mortalité, etc. »; de même, les anges sont *homophyeis* entre eux, et ainsi pour chacune des

classes d'êtres. En d'autres termes, *homoousios* en soi, en dehors des conditions spéciales à la théologie, signifie, comme il l'a toujours signifié : « de même matière ». Dans le *De Synodis* (5i), il montre très pertinemment que le terme ne peut être borné aux collatéraux (ἀδελφά), mais s'applique également à dérivation et dérivé. C'est là une rupture philologique très nette avec la théorie selon laquelle si le Père et le Fils sont *homoousioi,* ils doivent être collatéraux, avec une source commune antérieure. Ce qu'il dit vaut la peine d'être cité textuellement (De *Syn.,* 42) : « N'essayez pas de pousser trop loin les métaphores quand vous argumentez sur Dieu à partir d'analogies matérielles; exactement de la même manière dont nous disons « rejeton », quoique nous sachions que Dieu est un Père, nous ne nous forgeons pas d'idées humaines ou matérielles à son propos, mais nous nous formons, au moyen de ces expressions et de ces images, une conception qui soit harmonieusement conforme à la déité, de même aussi, donc, lorsque nous employons le terme *homoousios,* nous devons sublimer toutes les notions physiques. »

Mais encore et toujours, ayant dressé *homoousios* comme une barrière contre *ktisma* et *geneton,* il va à l'identité substantielle du Christ avec Dieu. Ainsi (De *Syn.,* 48), il plaide que si le Logos est une œuvre de Dieu, il est séparé du Père et possède une nature différente; il ne peut être dit *homoousios avec* lui, mais plutôt *homogeneous* en nature avec les œuvres, quelque éloigné qu'il se trouve d'elles en grâce; mais si nous confessons qu'il n'est pas une œuvre, mais un véritable rejeton issu de *Vousia* du Père, il s'ensuit qu'il est inséparable du Père, partage sa nature et doit être dit *homoousios.* En outre, si le Fils n'est pas tel par acquisition, mais est Logos en *ousia,* et cette *ousia* rejeton de celle du Père, et si le Fils dit : « Moi et le Père sommes un », et : « Celui qui m'a vu a vu le Père », comment sauvegarderons-nous l'unicité du Père et du Fils? Non pas, dit-il, par une simple communauté morale apparente, comme le demande la théorie arienne, car, dans ces conditions, toute créature qui se conforme à la volonté divine pourrait dire aussi : « Moi et le Père sommes un », ce qui est ridicule; mais le Fils, étant rejeton issu de l'ou*sia,* est un par *ousia,* lui et le Père qui l'a engendré. »

Il maintient ailleurs *(Ad Afros.,* 8) que le Fils possède les prérogatives divines : faculté créatrice, éternité, immutabilité, et ne peut être, par conséquent, une créature; car il est en possession

de ces dons, non pas qu'ils récompensent de ses vertus, mais parce qu'ils appartiennent à son *ousia.* Comme l'a dit Nicée : il ne provient pas d'une autre *ousia,* mais de celle du Père, auquel ces prérogatives appartiennent de droit. Mais, continue Athanase, s'il appartient ainsi à *Yousia* du Père et qu'il en est issu, que peut-il être, et par quel terme le définir, sinon *homoousios!* car tout ce qu'il est possible de discerner dans le Père peut l'être également dans le Fils, et dans le Fils, non par acquisition, mais par *ousia,* et c'est là ce qu'expriment les textes : « Moi et le Père sommes un », et : « Qui m'a vu a vu le Père. » Il poursuit en plaidant que, si le Fils avait acquis ces prérogatives par une conséquence de progrès moral, il ne serait pas un avec le Père, mais seulement semblable au Père, conclusion qui ferait de Dieu un être composé. Mais, réplique-t-il, Dieu, qui a composé toutes les autres choses pour leur donner l'être, n'est pas composé lui-même; il est une *ousia* simple (ἁπλή ουσία), pour laquelle ne se pose pas la question d'attributs distincts de la substance même; et le Fils est approprié à cette *ousia* (ἰδιο τή ουσία). Comment donc le nommer — ce rejeton qui est propre et identique à *Yousia* de Dieu et qui en procède — sinon, pour cette raison aussi, *homoousios?*

Athanase cependant n'est pas sabellien. Le Fils est une représentation de la substance divine par dérivation et réellement distinct. Athanase est d'accord avec son pseudo-correspondant : Nous ne tenons pas pour un « *Filiopater* », comme les sabelliens, et nous ne prônons pas non plus le terme *monoousion* à la place de *homoousion, ce* qui détruirait l'être du Fils » *(Exp. fid.,* 2). Encore moins voudrait-il jouer avec le feu en se rapprochant de l'effarante doctrine docète ou panthéiste qui tendait à fondre l'humanité du Christ dans la divinité : « Quel Hadès a vomi l'affirmation que le corps issu de Marie est *homoousios* avec la divinité du Logos? » *(Ad Epict.,* 2). Notons enfin, avant de poursuivre, qu'Athanase étendait expressément *Yhomoousion* au Saint-Esprit : l'Esprit est un, mais les créatures et les anges sont nombreux. L'Esprit ne fait pas partie des nombreux, mais il est un; ou plutôt il est approprié au Logos qui est un, et à Dieu qui est un, et il est *homoousios* avec lui *(Ad Serap.,* 1, 27).

CHAPITRE XI

IDENTITÉ DE SUBSTANCE

L'emploi *d'hornoousios* par Athanase pour exprimer l'identité substantielle était un développement nouveau dans la langue grecque. Philologiquement, c'était un pur accident, suite des circonstances particulières dans lesquelles se trouvait l'objet à qui le terme était appliqué pour des raisons différentes; le sens spécial qu'il acquit dérivait simplement d'associations théologiques appartenant au domaine de la pensée plutôt qu'à celui du langage. Mais il en existait des précédents dans une autre langue. On a observé à juste titre qu'Athanase n'a pas inventé le terme et n'a pas attaché non plus grande importance au mot lui-même, en tant que différent de la vérité qu'il passait pour énoncer. On peut en dire autant des Pères de Nicée : ils trouvèrent que ce terme était le plus adéquat à leur dessein de rejeter l'arianisme. Les seuls évêques, présents à Nicée, pour lesquels le mot impliquait auparavant unité aussi bien qu'égalité dans la divinité, étaient les cinq ou six Occidentaux dont Hosius était le chef; et il semble que l'on puisse, en toute exactitude, attribuer à l'influence de ce dernier le choix du terme *homoousios* et l'accent mis sur lui. Pour les Occidentaux, l'histoire philologique du terme et le relent suspect qu'il pouvait avoir contracté au contact de Paul de Samosate n'offraient que peu ou pas d'intérêt. Peut-être savaient-ils que Denys de Rome l'avait proposé à Denys d'Alexandrie; mais, ce qui offrait beaucoup plus d'importance, ils percevaient que c'était la traduction qui convenait pour leur propre formule : *unius substantiae*.

C'est Tertullien qui, le premier, mit en avant cette formule : « Tres autem, non statu, sed gradu, nec substantia sed forma,

nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis » (*Prax.*, 2); « alium... personae, non substantiae, nomine, ad distinctionem, non ad divisionem », « unam substantiam in tribus cohaerentibus » (ibid., 12). On peut soutenir que, pour Tertullien, *substantia* n'excluait pas la notion de substance secondaire. Cette question peut être étudiée dans le passage suivant (De *anim.*, 32), dans lequel il distingue entre *substantia* et *natura substantiae*. *Substantia* appartient à l'objet individuel, mais sa *natura* peut être partagée entre un certain nombre d'objets; pour illustrer ceci, il prend la pierre et le fer, en tant que substances. On ne peut se rendre compte de façon tout à fait claire s'il veut dire : « pierre » et « fer », ou « une pierre » et « un morceau de fer ». Dans ces images, il figure la *natura substantiae* par la qualité de dureté et il observe que leur dureté provoque l'union des objets en question, tandis que leur substance, étant propre à chaque objet, est en soi un fait de différenciation; ainsi l'animal ressemble à l'homme en nature, mais pas en substance. De ce point de vue, même si la substance secondaire n'est pas exclue, elle n'est pas considérée comme exprimant une abstraction générique, mais indique l'individualisation de la substance dans un cas particulier, *propria est rei cuiusque*.

Ailleurs (*Prax.*, 7), répondant à la question d'un interlocuteur imaginaire, il proclame que le Verbe est une *substantia « spiritu et sophiae traditione constructa* », et il réplique à son contradicteur que celui-ci ne désire pas reconnaître le Verbe comme « *substantivus in re per substantiae proprietatem* », de peur d'être contraint d'admettre qu'il est « *res et persona quaedam* », un objet particulier et une représentation.

Cette juxtaposition de *res* et de *persona* est en soi une preuve suffisante que la pensée de Tertullien, lorsqu'il parle des trois Personnes, a une base philosophique réelle dans la tradition des penseurs grecs et que sa doctrine de la Personne ne dérive absolument pas des abstractions juridiques romaines. Ainsi, les expressions « *unius substantiae* » ou « *una substantia* », appliquées à la Trinité, englobent unité et identité, aussi bien qu'égalité de substance. C'est également ce que Novatien fait bien ressortir (De *Trin.*, 31) : « A quo solo (patre) haec vis divinitatis emissa etiam in filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad patrem revolvitur. »

On peut donc considérer que les Athanasiens ont appris de lOccident tout ce qu'impliquait *('homoousion.* L'identité de substance divine y avait déjà fait l'objet de réflexions et avait trouvé son expression : Hilaire écrit (De *Syn.,* 76) que la substance une du Père et du Fils ne doit pas être niée parce qu'elle est similaire dans chaque cas; d'un autre côté la raison d'affirmer la similitude est « *quia unum sunt* », et encore *(.ibid.,* 64 : « *non unum subsistentem, sed substantiam non differentem* »; et *(ibid.,* 88) qu'ayant cette conception à l'esprit, le terme *homoousion* ne l'avait pas peu fortifié dans sa conviction.

Il convient ici de se reporter à l'extension donnée par Athanase à son enseignement, rendant valable pour le Saint-Esprit ce qui concerne le Fils. « Le Saint-Esprit, dit-il (Ad *Serap.,* 1,2), possède avec le Fils la même unité que Celui-ci avec le Père, bien que, souligne-t-il dédaigneusement, les ariens aient regardé l'Esprit comme une créature. Devons-nous conclure, au contraire, ajoute-t-il, que la Trinité n'est pas une triade, mais une dyade et que la création vient ensuite? Exactement comme le Fils qui est dans le Père et en qui le Père est aussi n'est pas une créature, mais appartient à l'*ousia* du Père, l'Esprit qui est dans le Fils et en qui le Fils est aussi ne doit pas être compté parmi les créatures» *(ibid.,* i, 21). De même, si le Fils, puisqu'il provient du Père, appartient à son *ousia,* il s'ensuit nécessairement que l'Esprit, dont il est dit qu'il vient de Dieu, appartient aussi à *Vousia* du Fils *(ibid.,* 1, 25). En dehors d'amples citations scripturaires, Athanase base largement son argumentation sur le fait que le Saint-Esprit exerce, en tant que Personne propre, des fonctions divines, spécialement en ce qui touche la création et la sanctification. Il avait usé d'arguments similaires pour défendre la déité du Fils. Il résume la question *(ibid.,* 1, 33) en disant que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même a enseigné à la Samaritaine, et à nous à travers elle, la perfection de la sainte triade consistant en une divinité unique et indivisible.

Dix ans après le Concile de Nicée, les conservateurs origénistes se dressèrent avec véhémence contre *('homoousion.* On avait pu les convaincre d'accepter le terme, tel que le Concile l'avait défini, mais Marcellus, l'un des défenseurs les plus ardents de la formule de Nicée, publia un ouvrage qui lui valut d'être ouvertement accusé de sabellianisme. Il en résulta que les conservateurs furent jetés pour trente ans dans les bras des ariens. Ils

avaient alors plus que suffisamment saisi le rapport existant entre le terme *homoousios* et les théories sur l'unité divine. Ce qui envenima encore la chose fut que certains marcelliens combinèrent apparemment les spéculations de leur maître avec une profession de foi parfaitement orthodoxe, vouant à l'anathème (ap. Ëpiph., *Haer.,* 72, 11) ceux qui n'admettaient pas que la Trinité fût trois *prosopa* non circonscrits, objectifs *(enhypostata'), homoousia,* coéternels et absolus. Les partisans de Marcellus parurent se rendre coupables de jouer sournoisement sur les mots; leur acceptation de *Vhomoousion* doit avoir semblé, impliquer, à la lumière de leur théorie, une répudiation du caractère objectif des Personnes de la Trinité, en dépit de toutes leurs protestations contraires.

La position des conservateurs modérés ou semi-ariens consista (ap. Ëpiph., *Haer.,* 78, 1, à professer, non *homoousios,* mais *homœousios,* terme qui, à leur avis, exprimait mieux la signification attribuée par Nicée à *homoousios.* Si nous bornons notre examen au seul point qui constitua le résultat principal de Nicée, nous constatons que leur explication *d'homoousios* est correcte en substance. Cependant, il va sans dire qu'*homœousios* soulevait de sérieuses objections; Athanase ne tarda pas à le remarquer. De même qu'*homoousios* présentait des nuances qui dépassaient l'objet immédiat de la définition du Concile, de même homœousios, si l'on en pressait le sens, pouvait conduire à l'arianisme et au polythéisme. *Homoousios* était d'ailleurs toujours suspect de favoriser le sabellianisme et le Synode d'Ancyre (ap. Ëpiph., *Haer.,* 78, 11) déclara que serait anathème quiconque appellerait le Fils *homoousios* et *tautoousios* avec le Père, établissant entre les deux termes *homoousios* et *tautoousios* le même genre d'identification que celui, expressément repoussé par *VExpositio fidei* du pseudo-Athanase, qui existait entre *homoousios* et *monoousios.*

Les conservateurs les plus avancés, conduits par Mâcédonius, en vinrent par la suite à nier la déité du Saint-Esprit. C'est à eux que fait allusion Athanase dans le passage, cité plus haut, de sa lettre à Sérapion, où il laisse entendre qu'ils croyaient en une dyade et non en une triade. D'autre part, les modérés, sous la conduite habile de Basile le Grand, furent convertis, grâce à des arguments analogues à ceux d'Athanase dans le *De Synodis,* en champions du Symbole de Nicée, bien qu'alors même, comme

nous le verrons, ils aient insisté sur un aspect de la vérité quelque peu différent de celui auquel Athanase, dans ses explications, avait donné le plus de relief. Les Ariens déclarés rejetaient à la fois *homoousios* et *homœousios;* Eunomius, par exemple, écrit *(Lib. Apol.,* 26) qu'*homoousios* et *homœousios* sont tous deux inacceptables, puisque le premier implique matérialité *(genesis')* et division de *Vousia,* tandis que l'autre implique égalité des *ousiai.* Les ariens extrêmes étaient à cette date parfaitement nets au sujet de leur incroyance en la divinité réelle du Fils.

Le défenseur le plus ardent des formules orthodoxes, Epiphane, tenait ferme pour le juste milieu, et renouvelait l'affirmation qu'*homoousios* ne définissait pas une simple unité, pas plus qu'il ne divisait la substance. Le Fils, écrivait-il *(Haer.,* 65, 8), ne peut être ni *heteroousios* de Celui qui l'engendra, ni *tautoousios,* mais homoousios. Nous n'acceptons pas *tautoousios,* écrivait-il encore *(Haer., 76,* 7), parce que nous craignons que certains puissent considérer ce terme comme proche du sabellianisme, mais nous disons *homoousios* pour signifier par *homo* que les Personnes sont parfaites, que le Fils provient du Père, parfait issu du parfait, et que le Saint-Esprit est également parfait. Dans son ouvrage antérieur, intitulé *Ancoratus,* il proclame (6, 4) que *Vhomooousion* est le lien de la foi, car l'admettre c'est briser la puissance de Sabellius. *Homoousios (ibid.,* 6, 5) indique une hypostase unique (c'est-à-dire une substance individuelle, au sens non technique ancien) et signifie cependant que le Père est objectif *(enhypostatos),* le Fils objectif et le Saint-Esprit objectif. Ne pas confesser *Vhomoousion,* répète-t-il (Haer., 6g, 73), c'est rendre absolument impossible la réfutation des hérésies, car de même que l'odeur du bitume fait horreur au serpent, de même Arius et Sabellius détestent-ils *homoousion,* formule de la confession véritable. Epiphane est donc irréductible dans son affirmation de l'incompatibilité de *Vhomoousion* avec l'une quelconque des formes d'hérésies contemporaines : il en fait un rempart à la fois contre le subordinatianisme arien et l'unipersonnalisme sabellien.

On a déjà fait ressortir qu'Athanase, pour s'opposer aux progrès de l'école de Macédonius (qui, après la réconciliation des Cappadociens et du parti nicéen, hérita seule du droit à recevoir le nom de semi-arienne), appliqua au Saint-Esprit le terme *homoousios.* Il semble que Basile ail évité, par précaution, d'en-

gager une action analogue. Dans ce même domaine, afin de couper court aux erreurs d'interprétation et à leurs inconvénients, il se garda toujours de donner au Saint-Esprit le titre de *Theos,* bien que sa croyance fût entière en la vérité que l'attribution de ce titre comportait (Grég. Naz., *Or.,* 43, 68). Il écrit d'ailleurs (De *fid.,* 4) : Nous baptisons au nom d'une Trinité *homoousios.* L'application de l'adjectif à la Trinité elle-même, distincte des Personnes, entraîna bientôt l'usage régulier de la formule : « Trinité consubstantielle. » On en trouve des exemples chez Cyrille de Jérusalem *(Ep. ad Constant.,* 8, A. D. 35i, mais l'authenticité de ces mots, à la fin de la lettre, n'est pas absolument certaine); chez Épiphane *(Haer.,* 36, 6, 4); le Concile de Constantinople (38a); *Ep. Syn.,* ap. Thdt., *H. e.,* 5, 9, 11; Didyme d'Alexandrie (De *Trin.,* 2, 6, 9), et, sous forme de doxologie, chez le pseudo-Macaire *(Horn.,* 17, i5).

Les étapes par lesquelles le semi-arianisme orthodoxe fut amené à l'entière acceptation de la formule de Nicée trouvent leur illustration en la personne de Basile. Il fit preuve d'abord d'une réserve méfiante à l'égard *à'homoousion* et écrivit à Apollinaire, le futur hérésiarque, pour lui demander de dissiper ses doutes. (Bien qu'elle ait été fortement contestée, l'authenticité de cette correspondance paraît probable.) Il demande *(Ep.,* 36i) comment *Vhomoousion* peut être appliqué valablement à des objets pour lesquels il ne peut être question de genre antécédent ou de matière antécédente, ni de séparation aboutissant à la formation d'un second objet; il lui semble que la formule « similaire sans variation » (formule notoirement semi-arienne) conviendrait mieux à la situation que *Vhomoousion.* Apollinaire répondit (lettre 36a dans la collection de la correspondance de Basile) par une explication absolument athanasienne qu'il poursuivit dans la lettre 364, déclarant que *Yhomoousion* indiquait que le Fils était non pas similaire de Dieu, mais Dieu, en tant que rejeton véritable et possesseur de la même *ousia* que Celui qui l'a engendré.

Dans les livres authentiques contre Eunomius (datant d'environ 363-365), Basile emploie plus d'une fois *homoousios* à propos d'objets profanes, dans son sens presque original, et une fois au sens théologique, c'est-à-dire celui qu'avait admis Eusèbe au Concile de Nicée. « Le Fils, dit-il (C. *Eun.,* 1, 20), a été appelé « rayonnement » pour nous permettre de saisir qu'il est uni au

Père, et « expression de son *hypostasis* » afin que nous puissions admettre le fait qu'il est *homoousios*. Déjà, écrivant à Maxime (*Ep.*, 9, 3), il s'était plaint de ce que Denys d'Alexandrie allait si loin dans la subordination des hypostases qu'il sapait l'*homoousion;* mais il poursuit aussitôt (3) en interprétant l'*homoousios* lui-même dans le sens de « similaire en *ousia* sans variation », comme le suggère la lettre à Apollinaire. Basile emploie *homoousios* pour garantir non pas l'identité, mais l'égalité divine.

Plus tard, afin de se laver de l'accusation d'avoir amenuisé la formule de Nicée, Basile rédigea une lettre qui trahit l'influence indéniable, dans la pensée et dans la langue, du *De Synodis* d'Athanase. Dans cette missive (*Ep.*, 5a, 1), il se proclame l'héritier des Pères qui promulguèrent à Nicée leur grande déclaration de foi; il admet que le terme *homoousion* fut non seulement dénaturé par les opposants, mais fut encore en butte à la méfiance de certains milieux pourtant nettement plus orthodoxes.

D'ailleurs, le terme avait été critiqué un siècle plus tôt, à propos de Paul de Samosate. Le Synode d'Antioche avait soutenu qu'*homoousios* tendait à impliquer un rapport similaire à celui qui existe entre diverses pièces de cuivre dont chacune possède une participation commune à la substance antérieure cuivre. Un tel langage, dit Basile, peut parfaitement convenir à propos de monnaie de cuivre, mais dans le cas de Dieu le Père et de Dieu le Fils, il n'existe pas de substance antérieure sous-jacente. Qu'est-ce qui peut être conçu comme antérieur à l'Inengendré? Poursuivant (*ibid.*, 2), il dit que le Concile de Nicée, après avoir déclaré que le Fils était Lumière de Lumière et provenait de *ousia* du Père, ajouta *Vhomoousion,* afin d'indiquer que toute conception de lumière appliquée au Père s'appliquerait également dans le cas du Fils; car, dit-il, des collatéraux ne sont pas dits *homoousios* entre eux (mais alors qu'en est-il des pièces de monnaie de cuivre?); cette expression est adéquate quand la même nature (*physis*) est réalisée entre la cause et ce qui en tire son existence. Il est ici sur le point de formuler l'unité de substance, mais il tourne court au moment de l'affirmer.

Ailleurs encore (*Ep.*, 214, 4> datée de 375), il écrit : « Si vous me demandez d'exposer brièvement mon opinion personnelle, je répondrai qu'*ousia* comporte avec *hypostasis* un rapport semblable à celui du commun (τό κοινόν) avec le particulier; chacun

de nous a part en même temps à l'existence, grâce au principe commun de l'*ousia,* et ce sont ses propres qualités particulières qui en font Un tel ou Un tel. En théologie aussi, le principe de Γ*ousia* est commun, comme la bonté ou la déité, mais Γ*hypostasis* se manifeste dans la qualité individuelle de Paternité, de Filiation ou de Pouvoir sanctifiant. Soutenir que les *prosopa* sont *anhypostata* (sans *hypostasis)* est une affirmation absurde; mais si l'on convient que les *prosopa* existent en *hypostasis* véritable, alors il faut les énumérer, afin que le principe de *Vhomoousion* puisse être maintenu dans l'unité de la divinité. » La déclaration de Basile n'est pas aussi claire qu'on pourrait le souhaiter; ses définitions formelles sont abstraites et non satisfaisantes; mais il semble vraiment comprendre que *Vhomoousion* a un certain rapport, avec le problème de l'unité, aussi bien qu'avec celui de l'égalité. Sans doute pensait-il que, conformément au principe de la solidarité de la race humaine, toute la nature humaine est présente en chaque individu, de telle sorte que son argument à partir des individus permettait d'offrir une illustration de l'unité de Dieu qui n'était pas entièrement inadéquate. Il est certain qu'il paraît conclure que le seul fait qui constitue les diverses hypostases est celui de Paternité-Filiation-Sanctification, et que, en dehors de ces « *idiomata* » de représentation, *Vousia* des trois Personnes était identique.

Toute l'argumentation d'un passage de son sermon *Contra Sabell. et Ar. et Anom.* (4) semble exiger et impliquer l'identité de substance. Plaidant fortement pour l'opinion selon laquelle, tout en reconnaissant deux *hypostaseis* distinctes, il n'en proclamait pas moins l'unité de Dieu, il écrit : « Le Fils, en image, reproduit sans altération le modèle exact, et comme rejeton il sauvegarde *Vhomoousion.* » La métaphore de l'image garantit, pour ainsi dire, l'identité de forme entre les Personnes et celle du rejeton, celle de l'identité de matière. Cette interprétation est confirmée par les premiers mots du paragraphe. Basile affirme que, lorsqu'il dit « une *ousia* », il n'a pas l'intention d'y impliquer deux objets séparés provenant d'un seul, le Fils tire son existence objective du Père qui est Γἀρχή; le Père et le Fils ne tirent pas leur être d'une *ousia* antécédente unique; ils ne sont pas collatéraux *(adelpha),* mais père et fils; et le caractère identique de l'ousia (τδ ταὐτόν) doit être admis, puisque, selon l'image de l'antique métaphore de l'unité divine, le Fils rayonne,

en toute perfection, du Père qui demeure en toute perfection.

Basile avait, en fait, rejeté le sens purement générique de *ousia,* équivalent de το ειδο *(species')* dans le traité *C. Eunom.* (i, a3); de même que le Père est dégagé de toute espèce de caractère composite, de même le Fils est absolument simple et non composé; l'expression « similitude » appliquée au rapport existant entre eux ne peut se concevoir comme exprimant identité d'espèce, mais *ousia* effective; la divinité ne possède ni forme ni figure, il s'ensuit donc que similitude, en ce qui les concerne, n'est pas le résultat de la possession commune de qualités ou attributs quelconques, mais de *l'ousia* elle-même, tout comme l'égalité, dans ce même rapport, ne consiste pas dans des mesures de quantité, mais dans l' « identité » de puissance. Par conséquent, aux yeux de Basile, l'identité de l'ousia divine dans les différentes Personnes ne provient pas de leur appartenance à une espèce unique, mais de leur expression diverse et inaltérée d'une *ousia* identique unique, concrète, incapable d'aucun rapport limitatif ou qualitatif, et exhaustive du contenu de l'être de ses différentes représentations; les *prosopa* sont constitués par la représentation objective et permanente de cette *ousia,* Paternelle, Filiale, Sanctifiante.

Basile avait déjà soutenu, dans le *De Spiritu Sancto* (45), que l'unité des Personnes n'était pas collective, et que la signification réelle de la monarchie était représentée dans une unité d'ou*sia.* Il n'emploie pas cependant le mot même d' « identité » (ταυτότη). « Nous n'additionnons pas les Personnes, dit-il, allant en augmentant de un à la pluralité; nous ne parlons pas non plus de premier, second et troisième. » Et il nie même avoir jamais entendu l'expression « second Dieu ». En adorant Dieu issu de Dieu et en confessant les hypostases particulières, « nous restons en monarchie » et ne divisons pas le principe divin en une multitude de parts distinctes; c'est la seule et même forme qui est considérée en Dieu le Père et en Dieu le Monogène, représentée par le caractère inaltérable de la divinité; le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils. Comme nous l'avons déjà dit, le terme « identique » se trouve dans *VHomélie contre les sabelliens, Arius et les anoméens* (4)·

Cette doctrine-clé, comme tant d'autres choses cruciales pour la pensée de Basile, vient d'Athanase (De *Decret.,* a3). Il faut sauvegarder le principe, dit Athanase, que le Fils est véritable-

ment immuable et non changeant. Sinon, comment pourrait-il être tel qu'il est, propre rejeton de *Yousia* du Père? Ce titre, en effet, comme celui de « rayonnement », doit être pris comme l'affirmation de son identité avec son propre Père. Identité, pour Athanase, est liée au fait d'être *homoousios,* non seulement dans la sphère de Dieu, mais aussi dans le monde des hommes. Comme nous l'avons vu, il soutient (De *Syn.,* 53) que la similitude n'appartient pas aux *ousiai;* elle s'applique seulement aux apparences (σχήματα) et aux attributs; le terme qui convient à ce propos aux *ousiai* n'est pas ressemblance, mais « identité ». Il illustre ce point en observant que ce qui rend un homme ressemblant à un autre n'est pas son *ousia,* mais son apparence et son caractère, c'est-à-dire des rapports externes ou internes. Il fait une remarque analogue également dans le cours d'une argumentation sur « ressemblance » à propos *d'homoousion,* dans la correspondance avec Sérapion (Ad *Serap.,* 2, 3) : nous sommes *homoousios* avec ceux à qui nous ressemblons et dont nous partageons l' « identité ». Il répète : les hommes qui sont semblables et possèdent une « identité » sont *homoousios* entre eux, car ils possèdent toutes les qualités « identiques » de mortalité, corruptibilité, mutabilité et création à partir du non-existant. Il est inutile que nous nous arrêtions ici à discuter la validité de l'argument tiré de la solidarité de la race humaine, qui fut adopté par les Pères Cappadociens. Mais l'insistance mise par Basile à associer « identité » à *homoousios* donne une indication suffisamment claire des lignes selon lesquelles s'exerçait sur la Trinité l'esprit d'Athanase.

Basile adopta le terme « identité », non sans quelque méfiance. Notez, dit-il *(Hom.,* 23, 4), la similarité du Fils au Père; il entend par là, explique-t-il, « identité », sauvegardant, toutefois, la particularité du Père et du Fils. Il demande à ses auditeurs de reconnaître la forme (morphê) paternelle dans l'*hypostasis* du Fils, et cite la parole : « Je suis dans le Père et le Père est en moi », qui, proclame-t-il, n'implique pas « fusion de substances, mais identité de caractère ». L'identité *d'ousia* se combine avec la possession par les différentes Personnes de particularités distinctives (γνωριστικαί Ιδιότητε), comme il J'explique avec soin dans l'ouvrage contre Eunomius (2, 28); le fait d'être engendré n'est qu'une simple particularité distinctive qui se surajoute à *ï'ousia* divine, dans l'intention de fournir une conception claire

et sans confusion du Père et du Fils; Père et Fils sont tous deux également lumière, l'un lumière non engendrée, l'autre lumière engendrée; de même qu'entre lumière et lumière, il ne se produit pas d'opposition, mais en tant que l'une est inengendrée et l'autre engendrée, il se surajoute un contraste, car, ajoute-t-il, il est de la nature des *idiomata* de manifester la distinction au sein de l'identité d'ousia. Basile peut prétendre à bon droit qu'il est athanasien à fond.

Le terme « identité » devint d'usage courant dans le langage théologique et il est en vérité surprenant que les manuels modernes attirent si peu l'attention sur l'importance de sa signification. Ainsi, les semi-ariens (ap. Êpiph., *Haer.,* y3, g, 7) prétendent que la formule « similaires en *ousia* » n'est pas adéquate pour définir la relation du Fils au Père, parce qu'elle n'exprime pas la vérité de l'identité de son *ousia* avec celle du Père. Théodore de Mopsueste *(.Frag.,* dans *Swete,* 2, 3a8, ligne 21) déclare qu'il n'y a pas trois *ousiai* différentes, mais une *ousia* qui se reconnaît dans l'identité de la divinité. L'identité de l'ousia divine dans les trois Personnes est une formule très fréquente chez Cyrille d'Alexandrie. Pour prendre seulement deux exemples : il déclare *(Dial, de Trin.,* 1, 4o8 C) que, quoique le Fils existe véritablement en sa propre *hypostasis,* on ne peut cependant le distinguer du Père comme un être humain l'est de ses congénères ou comme c'est la loi pour les objets matériels; ils possèdent une union de nature de caractère ineffable, bien que sans fusion des *hypostaseis,* de telle sorte que le Père et le Fils sont un et le même; chacun possède une subsistance réelle, mais leur unité est garantie par l'identité de Γ*ousia.* Ailleurs (sur saint Jean, 5a5 D), il compare la Sagesse divine à l'intelligence humaine selon ce point de vue que la Sagesse du Dieu et Père, c'est-à-dire le Fils, n'est pas une chose différente du Père pour autant qu'il s'agisse de l'identité de leur *ousia* et de la similarité sans déviation de leur nature *(physis).* Anastase du Sinaï (Hodegus, Migne, 8g, 56 A) résume le tout dans une épigramme : le Fils est une secondité *d'hypostasis* dans une identité de *physis.*

On constate le résultat de cette insistance sur l'identité de *Vousia* par le changement d'accent qui se marque désormais dans l'examen de la doctrine monarchique. On ne suggère plus que Dieu est un, uniquement en raison du fait que la seconde et

la troisième Personnes peuvent, en dernier ressort, être résorbées dans la première, puisqu'elles en tirent leur origine. Le fait que l'on souligne à présent est que le Père est manifesté entièrement et sans aucune restriction dans le Fils et le Saint-Esprit. Les trois Personnes ne se ramènent plus à une unité qui se trouverait d'abord dans une Personne; elles sont, au sens réel, un en elles-mêmes. Ce nouveau sens de « monarchie » apparaît, par exemple, chez Épiphane *(Haer.,* 62, 3), qui déclare : « Nous n'introduisons pas le polythéisme, mais nous proclamons la monarchie, et, ce faisant, nous confessons la triade, une monade en une triade et une triade en une monade, une divinité du Père, Fils et Saint-Esprit. » Ainsi, comme Basile, « il se tient à la monarchie ».

Le règlement cappadocien fixa enfin la règle de l'orthodoxie trinitaire dans la formule : une *ousia* et trois *hypostaseis.* Ce fut, en grande partie, l'œuvre de Basile, aidé par les courageux efforts de l'intransigeant Épiphane; le vulgarisateur inspiré Grégoire de Nazianze le prêcha et l'esprit aigu et spéculatif de Grégoire de Nysse l'élabora. On a déjà étudié la plupart des termes d'importance vitale employés pour la mise sur pied de ce règlement théologique. Il faut cependant parler quelque peu du terme *physis* (φύσις), terme plus empirique que philosophique. Son utilisation la plus importante dans les controverses se produisit à propos des discussions postérieures sur l'incarnation. Il signifie, à peu de chose près, la même chose que *ousia,* mais il est plus descriptif et s'applique plutôt à la fonction, tandis qu'ousia est métaphysique et porte sur la réalité. Les Personnes de la Trinité ont une *physis* parce qu'elles ont une *energeia* : leur activité est toujours divine et n'admet pas de variation. *Physis* comporte donc, plus nettement *qu'ousia,* une signification générique; mais il faut se rappeler, en même temps, que ce sens n'est nullement nécessaire. On pourrait citer nombre d'exemples dans lesquels « une *physis* » signifie « un objet possédant un certain caractère ou exerçant une certaine fonction ». Il est inutile de développer ici ce fait, puisque son importance est surtout liée à la doctrine de Cyrille sur l'unité du Christ. A propos de la Trinité, cependant, « d'une nature » peut tout aussi bien impliquer « de fonction ou nature identique » que « de fonction ou nature similaire »; et tant que la définition « une *ousia* » impliqua clairement identité de substance, « d'une *physis* » comporta une inter-

prétation impliquant que la Trinité était au sens réel un objet unique.

Une comparaison simple peut aider à éclarcir toute la question. La chaire de l'église Sainte-Marie, à Oxford, est un *pragma,* une chose ou objet. Étant une entité concrète, objective, existant en fait et pas uniquement en pensée, c'est une *hypostasis.* Étant un objet empiriquement distinct d'autres objets qui peuvent être similaires, telle la chaire de l'église de Tous les Saints, située dans la même rue, c'est un *prosopon.* Étant utilisée pour prêcher, c'est une *physis.* Et analysée en substance et contenu, dans le cas précis de tout ce qui se rattache à la conception de chaire en général, c'est une *ousia.* Certains de ces mots peuvent comporter un sens générique, mais il y a lieu d'observer qu'ils peuvent tous définir une entité concrète unique, et dans la comparaison ci-dessus, c'est le cas pour tous. De même, appliqués à l'être des Personnes de la déité dans l'exposé classique de la doctrine trinitaire élaborée par les Pères du IVe siècle, *prosopon, hypostasis* et *ousia* définissent tous également des entités concrètes uniques et *physis* définit les caractéristiques d'une entité unique de ce genre. Pour les Grecs, Dieu est un Être objectif, tout en étant aussi trois Objets.

Cet aspect de la question s'écarte, dans sa conception, mais non dans le résultat, des vues latines selon lesquelles Dieu est un Objet et trois Sujets *(una substantia, très personae).* Ni la langue latine, ni l'intelligence latine moyenne n'étaient capables de la subtilité de pensée qui se manifesta chez les théologiens grecs. La théologie latine suivit sa propre voie, et Augustin essaya, de façon assez peu convaincante, de rendre les trois Sujets corrélatifs, par l'analogie de sujet, objet et rapport (De *Trin.,* liv. IX), pour laquelle il avait recours à l'exemple, très complètement élaboré, de l'intelligence, de la connaissance de soi par l'intelligence et de l'amour dont l'intelligence aime à la fois elle-même et sa propre connaissance de soi. Il essaya une méthode d'approche plus sûre (ibid., liv. X) en utilisant la comparaison psychologique de la coordination, dans l'unité de la conscience humaine, de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, et en tirant de l'organisation mentale de l'homme, la plus élevée des créatures de Dieu, l'argument d'une multiplicité plus objective dans l'intelligence créatrice. L'attention, grâce à ces moyens, fut solidement fixée sur l'unité essentielle englobée dans la triplicité di-

vine et la voie préparée à la conception de l'interpénétration mutuelle des trois Personnes.

Le même but finit par être atteint chez les Grecs, par une voie différente, non pas psychologique, mais métaphysique, comme il convenait à l'intelligence grecque. Car les Grecs ne tenaient pas seulement à défendre le langage de la tradition et l'enseignement descriptif de la Bible; ils avaient la préoccupation constante, en même temps qu'un authentique intérêt spéculatif, de tirer des données bibliques l'explication de ce qu'est réellement Dieu. Pour eux, le problème théologique était un exercice de philosophie chrétienne, non moins captivant par lui-même que nécessaire à entreprendre, afin de protéger l'Evangile contre le polythéisme pratique ou l'unitarianisme dissolvant.

Les plus avisés des Latins étaient parfaitement conscients de la différence essentielle entre la doctrine grecque de la Trinité et la leur. Ils reconnaissaient qu'il y avait quelque chose de paradoxal dans la tentative, si nécessaire qu'elle fût, opérée par des esprits humains finis, d'exprimer la nature du mystère infini de Dieu. Cette conscience leur permettait de saisir que toute doctrine sur Dieu n'est qu'une allégorie humaine dont la vérité se borne à présenter une peinture fidèle de la révélation que Dieu accorde à la compréhension pratique de l'homme, mais absolument inapte à fournir un exposé complet de ce qu'est Dieu en sa propre nature parfaite. Ceci compris, ils étaient prêts à accorder que deux définitions différentes de l'être de Dieu peuvent bien être également vraies par rapport au fait divin fondamental, toutes deux basées sur l'analogie, analogies qu'il ne faut pas serrer dans le détail, au delà des points sur lesquels il est entendu qu'elles portent. D'un point de vue différent de la question, les croyances peuvent être comparées à des signaux précis plutôt qu'à des chartes exhaustives.

Jérôme, en effet, avait violemment dénoncé la formule des trois hypostases *(Ep.,* 15) et l'avait condamnée comme arienne. Il est clair, à le lire, qu'il identifiait *hypostasis* avec *substantia,* dans son sens exclusivement générique. Pensant en latin plutôt qu'en grec, il ne réussit pas à découvrir la subtilité et le sens réel de la conception grecque. Il considéra donc comme hérétiques les défenseurs grecs de la formule. Mais Augustin n'éprouva ni alarme ni même surprise à constater que les Grecs interprétaient la Trinité autrement que les Latins. « En essayant de

décrire des choses ineffables, écrivit-il (De *Trin.,* 4, 71), et d'exprimer de quelque manière ce que nous ne sommes en aucune façon capables d'exprimer pleinement, nos amis Grecs ont parlé d'une essence et de trois substances, et les Latins d'une essence ou substance et de trois personnes. » L'une et l'autre manière sont légitimes, à condition que les expressions de ce genre soient comprises seulement comme portant sur un mystère, car Dieu peut être plus réellement conçu qu'exprimé et il existe plus réellement qu'il ne peut être conçu. La transcendance de la divinité dépasse les possibilités du langage ordinaire.

Quatre siècles plus tard, le fait de cette divergence entre Grecs et Latins souleva en Occident une méfiance profonde. La doctrine grecque avait reçu une vie nouvelle grâce aux maîtres irlandais, dont l'entraînement à la spéculation rationnelle rivalisait avec celui des Grecs, mais avec des vues théologiques en général beaucoup moins profondes. Au début du IXe siècle, les Celtes, qui, dans un monde occidental qui n'était plus grec, possédaient encore, du moins dans une certaine mesure, la culture grecque, savaient que *hypostasis,* bien qu'équivalent, en théologie, du latin *persona,* ne signifiait pas, en réalité, sujet, mais objet. On peut trouver trace des conséquences de ce fait dans la protestation horrifiée de Benoît d'Aniane, mort en 822 *(Opuscula,* III; Migne, *P. L.,* io3, iZ»i3 B) : « Les *Scoti* avaient recours à une argumentation superstitieuse, apocryphe, ignorant la foi véritable qu'ils basaient sur une profession de foi grecque qui exigeait la confession d'une *ousia,* c'est-à-dire une nature ou *essentia,* et de trois hypostases, que l'on pouvait traduire en latin soit par « trois personnes », soit par « trois substances ». En latin, dit Benoît, c'est le terme *essentia* qui doit être seul appliqué à l'être de Dieu; *substantia* était employé aussi, mais il était impropre, parce que, pour les Grecs, *substantia* impliquait strictement la même chose que *persona,* et non pas la même chose que *natura.* Mais les *moderni scholastici,* en particulier les Irlandais, avaient pris prétexte de ces faits pour poser leur *syllogismus delusionis.* (L'esprit latin orthodoxe de Benoit éprouvait un aussi grand effroi devant l'irresponsabilité logique que celui de saint Bernard affrontant Abélard.) Ils avaient déduit par ces moyens l'existence de la Trinité, d'une Trinité de Personnes et aussi d'Objets *(substantiarum), en* jouant sur la double interprétation d'hypostase. Il est évident que Benoît n'avait pas saisi qu'*hypostasis,* en réa-

lité, ne signifiait nullement la même chose que *persona,* et pas davantage que, dans la doctrine grecque authentique de la Trinité, Dieu, considéré comme objet, est, en fait, trois. Mais, étant donné son époque, il faut mettre à son crédit le fait d'avoir au moins admis la signification *d'hypostasis* en une connexion quelconque.

Une génération après celle de Benoît d'Aniane, Jean Scot expose la doctrine de la Trinité sous sa forme grecque, sans le moindre signe d'une répudiation consciente de l'orthodoxie occidentale. Cet énigmatique Irlandais et philosophe chrétien qui traduisit en latin le pseudo-Denys et Maxime le Confesseur pense évidemment selon les termes de la théorie grecque. Il proclame (De *divis, naturae.,* i, i3; Migne, *P. L.,* 132, 456 B) : « Afin que la dévote activité des esprits pieux puisse avoir quelque chose à concevoir et exprimer au sujet de l'ineffable et de l'incompréhensible..., de saints théologiens ont élaboré et transmis la dévote déclaration de foi « symbolique » (susceptible de croyance, ou allégorique?), selon laquelle nous devons croire de cœur et professer de bouche que la divine bonté consiste en trois objets *(substantiae')* d'une essence *(essentia)* unique. » Il ajoute : « Contemplant la cause ineffable universelle, ils proclamèrent l'unité, mais considérant cette unité non dans la solitude et la stérilité, mais en une merveilleuse et fertile multiplicité, ils reconnurent trois objets *(substantiae)* représentés par l'unité, à savoir l'inengendré, l'engendré et le processif.

En élève studieux de saint Augustin, saint Anselme *(Epp.,* 1, 74; Migne, *P. L.,* i58, n44C) eut également conscience de la divergence entre les doctrines grecque et latine, mais n'en fut pas plus affecté que son maître. « Par suite de l'absence d'un terme qui pût exactement indiquer cette pluralité que l'on discerne dans la très haute Trinité, les Latins proclament qu'il faut croire en trois personnes dans une seule substance, tandis que les Grecs, non moins loyalement, confessent trois substances en une personne. » Il indique l'antithèse avec moins d'exactitude, mais en renforçant le paradoxe par substitution de la formule « une personne » à celle de « une essence » dans son exposé de la théologie grecque. Mais à cette époque, la différence, bien que toujours reconnue, commence à être passée sous silence. Roscelin, le nominaliste agressif qui, en 1092, avait été contraint de rétracter le trithéisme dont il était accusé, considère la diver-

à propos de *Vousia* de Dieu, un langage qui se borne à attribuer aux différentes hypostases une matière générique commune. « Substance et hypostase comportent un rapport de commun à particulier analogue à celui qui existe entre un animal et le premier homme venu; nous soutenons qu'il y a une *ousia* dans la divinité afin d'éviter de donner raison différemment de chaque Personne » *(Ep.,* 236, 6). Mais c'est là, après tout, ce que Basile avait de plus important à démontrer et c'est, d'ailleurs, tout ce que le Concile de Nicée décida, à l'origine, de fixer.

Si la communauté d'ousia est prise comme impliquant une matière antécédente, divisée entre les trois Personnes, dit Basile *(C. Eunom.,* 1, 19), c'est un aussi grand blasphème que de dire que les Personnes sont inégales, comme le faisaient ouvertement les eunomiens. La façon exacte de comprendre la communauté *d'ousia* est de reconnaître qu'il faut rendre compte d'une Personne de la même manière que de l'autre; si, par exemple, on considère que le Père possède le contenu (υποκείμενον) de la lumière, alors *Vousia* du Fils est également lumière; et d'après ce raisonnement, la divinité est une. Ailleurs *(ibid.,* 2, 4), il souligne que le seul fait d'une différence de noms n'implique aucune variation nécessaire dans *Γousia* : Pierre et Paul ont des noms différents, mais il y a une *ousia* pour toute l'humanité.

Il est nécessaire de se rappeler ici que, si l'analogie est valable jusqu'à un certain point, en fait cependant les deux cas sont très différents. Dans le cas des hommes, l'unité *d'ousia* est générique et n'entraîne pas forcément l'idée d'identité d'ousia. Et surtout, les différences qui distinguent divers humains sont variées, alors que celles qui distinguent les Personnes divines consistent simplement dans les *idiotetes* qu'expriment les noms de Paternité, Filiation et Sanctification, signifiant, comme nous allons le voir, la manière dont la substance est communiquée et exprimée. Ainsi, il est vrai qu'il y a lieu de reconnaître en la divinité un élément commun et d'autres qui sont individuels : la foi confesse la distinction en hypostases et la communauté en *ousia; hypostasis* est la marque de l'individualité personnelle, tandis qu'ousia se rapporte au principe de communauté *(Ep.,* 38, 5). Cependant, la totalité de la substance commune invariable, étant non composée, est identique à la totalité de l'être invariable de chaque Personne; il n'est pas question que des accidents y soient attachés; la substance entière du Fils est la même que l'entière subs-

tance du Père, l'individualité n'est que la manière dont la substance identique est objectivement présentée dans chaque Personne distincte.

Idiotes ou particularité est le terme choisi pour exprimer cette caractéristique individuelle. La différence entre les Personnes, dit Basile (C. *Eun.,* i, 19), consiste en leur pluralité et dans les « particularités » qui caractérisent chacune; et encore *(Ep.,* 38, 8) : tout ce qui appartient au Père se voit dans le Fils, et tout ce qui appartient au Fils appartient aussi au Père, puisque le Fils réside tout entier dans le Père et possède de son côté le Père tout entier en lui-même; l'hypostase du Fils est, pour ainsi dire, la « forme » et la représentation de la connaissance du Père, et l'hypostase du Père se reconnaît dans la forme du Fils. Il reste une particularité supplémentaire qui a trait à la nette distinction des hypostases. Basile l'appelle γνωριστικαὶ ἰδιότητε (particularités d'identification, *Ep.,* 38, 5; *C. Eun.,* a, 29); elle consiste dans le fait d'être *gennetos* et celui d'être *agennetos (C. Eun., ibid.).* Grégoire de Nazianze dit (Or., a5, 16) : *agennesia, gennesis* et *ekpempsis* (procession). Ce sont des modes d'être, non des éléments dans l'être. Pour des raisons évidentes, la théologie les appela plus tard : ἰδιότητε ὑποστατικαὶ (pseudo-Cyr., *De S. Trin.,* 9 : « *agennesia* et *gennesis* et *ekporeusis,* « procession »; c'est uniquement par ces particularités hypostatiques que les trois saintes hypostases diffèrent l'une de l'autre »). Sous la forme *idioma,* ce terme remonte à Alexandre d'Alexandrie (ap. Thdt., *H. e.,* i, 4, 5a) qui déclare que l'être *agennetos* est le seul *idioma* du Père.

Le fait que ces trois particularités représentent seulement des modes selon lesquels, nous l'avons dit, la substance divine est représentée et transmise, fut exprimé par la formule : τρόπο ὑπάρξεω , mode d'existence. Le mot *hyparxis,* au sens le plus simple, veut dire : existence. *Hypostasis* et ousia, dit Athanase *(Ad Ajr.,* 4), signifient existence; car ils sont et ils existent. Mais le mot comporte une certaine nuance qui le rapproche du sens de : commencement. *L'hyparxis* de la vie, remarque Irénée *(Haer.,* 4, ao, 5), se réalise par participation en Dieu; et Eusèbe déclare *(Eccl. theol.,* 1, 9, 2) que lorsque la Bible parle de l'*hyparxis* des choses créées, elle certifie par là que toutes ont été créées par le Logos. Il est par conséquent possible de plaider que, lorsque la formule : mode *d'hyparxis,* est appliquée aux

Personnes divines, elle peut, tout au moins dans le cas de la seconde et de la troisième Personnes, avoir contenu à l'origine une allusion voilée, non seulement à leur existence, mais à la dérivation de leur existence depuis l'ἀρχή paternelle.

Il semble que Basile ait emprunté ce terme aux écoles de logique et que la tradition théologique l'ait généralement adopté par la suite. Le mot connaissance, observe-t-il *(Ep.,* a35, 2), comporte de nombreux sens; on peut connaître un objet par rapport au nombre, à la forme, à l'effet, au mode *d'hyparxis,* au moment de la génération ou de *l'ousia;* les eunomiens réclamaient de Basile qu'il professât la connaissance de *l'ousia* de Dieu, mais celui-ci hésita à dire plus que ce qu'il savait être connaissable de Dieu et que toute autre connaissance de Dieu passait l'entendement humain. Ailleurs (De *Spir. Sanct.,* 46), il dit que l'Esprit est une *ousia* vivante, seigneur de sanctification, dont le rapport avec Dieu est révélé par sa procession, mais dont le mode *d'hyparxis* demeure ineffable. Son ami Amphiloque d'Iconium *(Frag.,* i5) insiste sur le fait que les noms de Père, Fils et Saint-Esprit ne représentent pas *l'ousia* comme telle, mais « un mode *d'hyparxis* ou de relation ».

Dans le quatrième livre de Basile (apocryphe) contre Eunomius, qui peut avoir eu pour auteur Didyme, le théologien aveugle d'Alexandrie *(Inter Bas.,* ed. Ben., vol. I, 283 B), on trouve soigneusement démontré le fait que le terme *agennetos* exprime non *l'ousia* de Dieu, mais son mode *d'hyparxis* : si, en effet, des objets ayant une différente *hyparxis* de leur être doivent passer pour posséder aussi une *ousia* différente, les divers membres de la race humaine ne sont donc pas *homoousioi,* car Adam avait une *hyparxis,* étant tiré de la terre, et Eve en avait une autre puisqu'elle avait été tirée de la côte d'Adam, et Abel une autre puisqu'il était né par génération humaine, et le Fils de Marie une autre puisqu'il était né de la seule Vierge. Par suite, *agennetos* et *gennetos* ne se rapportent pas à *l'ousia* du Père et du Fils, mais à leur mode *d'hyparxis.* Dans ce passage, il est clair que l'origine de l'existence est considérée comme déterminant le mode d'existence dans chaque cas d'être temporel cité. On peut en déduire que le point discuté au sujet des cas divins est également le processus selon lequel l'être de chaque Personne vient à lui être imparti, tout autant que la manière dont cet être est exprimé, une fois imparti. Le cas du Père est négatif, puisqu'il

ne vient à l'existence par aucune source, mais existe de façon non dérivée. Le Fils vient à l'existence par dérivation, par génération, à partir du Père. La question, toutefois, ne présente qu'un intérêt académique, puisque, pratiquement, que le terme signifie réellement « mode d'existence » ou « façon d'obtenir l'existence », il est employé uniquement à propos des faits qu'englobe la dernière de ces conceptions. D'autre part, comme les rapports entre les Personnes divines n'ont pas de correspondance avec le temporel, mais expriment des procès éternels continuellement en action au sein de l'être divin, on peut bien dire que la pensée ne peut établir de différence entre ces procès eux-mêmes et leur début.

La formule se rencontre aussi chez Grégoire de Nysse *(C. Eun.,* 3, 6, 63, vulgo 8; Migne, 45, 7q3 A), à la même date environ que dans le dernier exemple cité, mais non pas dans le sens trinitaire technique. L'exemple démontre cependant de façon plus précise le rapport de la formule avec : origines. Argumentant contre l'opinion selon laquelle le Fils a eu un début temporel, Grégoire souligne que le Fils, en tant que créateur, est sans affinités avec la création. S'il en avait avec ses œuvres, de quelque autre façon, il aurait été nécessaire d'admettre qu'il ne différait pas de la création sous le rapport du mode de son *hyparxis* non plus; mais tel n'est pas le cas. Le pseudo-Justin emploie plusieurs fois la formule à propos de la Trinité; il déclare, par exemple *(Exp. rect. fid.,* 3), que les termes *agennetos, gennetos* et *ekporeutos* n'expriment pas *ousia,* mais des modes *d'hyparxis;* il dit encore *(Ad Orth. resp.,* i3g) que les Personnes divines ne diffèrent pas en *ousia,* mais dans leurs modes *d'hyparxis* et que cette différence ne détruit pas leur unité en *ousia.* Le pseudo-Cyrille *(De SS. Trin.,* 8) répète que le Saint-Esprit procède du Père, non par génération, mais par procession; ce qui est, ajoute-t-il, un autre mode *d'hyparxis,* tout comme l'est la génération du Fils; et il compare Adam qui était littéralement *agennetos,* Seth qui était *gennetos* et Eve qui « procédait » du côté d'Adam. Tout le passage, et bien d'autres, est transcrit par Jean Damascène dans le premier livre de sa foi orthodoxe *(Fid. orth.,* i, 8, i35 B, C). Maxime le Confesseur aussi *(Myst.,* 5ιγ B) remarque que la sainte Monade est une triade dans ses hypostases et modes d'hyparxis.

Jusque-là il semble que soit maintenue la liaison avec « ori-

gines ». Néanmoins, Léonce de Byzance emploie à la fois *tropos* (mode) *d'hyparxis* et *logos* (principe) *d'hyparxis,* à propos des deux natures du Christ (C. *Nest. et Eut. prol.,* Migne, 86, 1269 C; *ibid.,* I, i3o4 B). Les formules en ce cas n'ont plus de rapports avec origines, mais signifient simplement « mode d'existence » ou « principe constitutif ». La même remarque s'applique au passage (ibid., ia85 A) où la formule est appliquée à l'âme humaine, limitée à la fois dans son principe propre *d'hyparxis* et par le fait qu'elle se trouve associée à un corps circonscrit. Jean Damascène observe de même (C. *Jacob.,* 5a) que l'incarnation ne fut pas un acte de la divine nature, mais le mode d'une seconde *hyparxis.* Il reste donc possible que le rapport avec origines soit avant tout un accident, résultant de la nature inhérente du cas, lorsque la formule était appliquée aux Personnes divines; mais en tout cas, nous l'avons dit, cela n'entraîne pratiquement pas de différence de sens. Le terme mode *d'hyparxis* fut appliqué, à partir de la fin du IVe siècle, aux particularités distinctives des Personnes divines, afin d'exprimer la croyance que, dans ces Personnes ou hypostases, le même et unique être divin est représenté par des expressions distinctes, objectives et permanentes, quoique sans variation du contenu divin.

Le fait que la pensée prenait désormais pour base la triplicité de représentation objective, au lieu de l'unité de l'être essentiel, eut une conséquence salutaire. On ne mit plus en question l'égalité effective du Fils et du Saint-Esprit avec le Père, en divinité, puisque chacun est une représentation d'un être divin identique. Le cas d'Arius avait montré que le subordinatianisme aboutit soit à l'unitarianisme, soit au polythéisme, soit à un mélange des deux. Le seul sens dans lequel la doctrine pouvait se maintenir dans la théologie catholique était celui d'un rapport étroit et exclusif avec celle de Γἀρχή. D'après cette doctrine, le mode *d'hyparxis* du Père comporte une priorité logique, quoique, bien entendu, intemporelle, en ce que les deux modes *d'hyparxis,* dérivés du Fils et du Saint-Esprit, dépendent d'elle comme de leur source; mais une priorité de ce genre n'implique pas supériorité. La doctrine de la Trinité, telle que la formulèrent les Cappadociens, peut être résumée en une phrase : Dieu est un objet en lui-même et trois objets pour lui-même. On imagine difficilement que la pensée humaine puisse aller plus loin que ce paradoxe lumineux qui sauvegarde et l'unité et la trinité.

Toujours en étroite liaison avec Γἀρχή, la tradition subordinatienne dérivée d'Origène laissa encore à la théologie un autre héritage : la doctrine de la double procession du Saint-Esprit. Origène subordonnait expressément l'Esprit au Fils. Il décida que la piété et la vérité exigeaient l'acceptation de la théorie selon laquelle toutes choses sont venues à l'être par le Logos, comme l'a dit saint Jean. Il n'était pas possible non plus d'exclure du domaine de « toutes les choses » l'être du Saint-Esprit. Il faut cependant reconnaître que l'Esprit doit être plus honoré qu'elles toutes et qu'il tient le premier rang de tout ce qui tire son être du Père par le Fils; il suggère ensuite une explication du fait que l'Esprit n'est pas appelé Fils, comme le Christ : c'est qu'il ne dérive pas directement du Père, mais paraît avoir besoin du ministère du Fils pour son hypostatisation (sur saint Jean, 2, 10, 75, 76). Les catholiques origénisles reproduisirent la substance de cet enseignement en affirmant que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Il 1st très significatif que l'école d'Antioche, représentée par le *Symbole de Théodore* et par Théodoret, ait nié la double procession et soutenu que l'Esprit procède directement du Père. « Nous ne considérons l'Esprit ni comme un Fils, dit le *Symbole de Théodore* (Hahn, *Symbole,* 3, p. 302), ni comme ayant reçu son existence par le Fils. » « Si Cyrille veut dire que l'Esprit tire son existence du Fils ou par l'intermédiaire du Fils, dit Théodoret en réponse au neuvième anathème de Cyrille (Thdt., 5, 47 B), nous rejetons cet enseignement comme blasphématoire et impie. » Les Alexandrins et les Cappadociens étaient origénistes; les Antiochiens ne l'étaient pas.

La double procession fut enseignée explicitement, selon les données d'Origène, dans la *Théologie ecclésiastique* d'Eusèbe (3, 6, 1-3). Non seulement l'Esprit est accordé par l'intermédiaire du Fils à qui le Père le veut, mais il vient à l'être par le Fils. Le Fils est créateur de tous les êtres dérivés (geneta), même de l'existence du Paraclet; on ne peut identifier l'Esprit ni avec Dieu ni avec le Fils de Dieu, puisqu'il ne dérive pas du Père de la même façon que le Fils, mais par l'intermédiaire du Fils. Pour Athanase *(Exp. fid.,* 4), le Saint-Esprit est une procession *(ekporeumd)* du Père dans les mains duquel il est toujours, ainsi que dans celles du Fils : le Père l'envoie et le Fils le soutient. Il a relativement au Fils les mêmes rang et fonction (physis) que le Fils au Père (4d *Serap.,* 1, 21) : l'Esprit est nommé, et il est en

fait l'image du Fils, comme le Fils est celle du Père *(ibid.,* i, 34; cf. i, 20); l'Esprit n'est pas extérieur au Logos, mais étant donné qu'il existe dans le Logos, il est par conséquent en Dieu à travers le Logos *(ibid.,* 3, 5).

Basile, chose caractéristique, est plus hésitant. Il est établi *(Ep.,* 38, 4) que l'Esprit dépend du Fils, en tant qu'il est le canal de son ministère, bien que l'existence de l'Esprit soit liée au Père qui est la cause. Basile lui-même considère certainement avec sympathie l'opinion selon laquelle le Fils est vu dans l'Esprit, comme le Père l'est dans le Fils *(De Spir. Sanct.,* 64), ce qui est la pure doctrine d'Athanase, et il maintient *(ibid.,* 45) que l'Esprit un est lié au Père un par l'intermédiaire du Fils un. Epiphane, le critique soupçonneux de toute aberration théologique, n'était certes pas le fils spirituel dOrigène, mais il était pourtant capable de vues acérées. Selon lui, l'Esprit procède du Père et reçoit du Fils *(Ancor.,* 7) et provient de la substance même du Père et du Fils *(ibid.).* Il est Esprit du Père et Esprit du Fils, non par un processus de combinaison tel que celui qui lie l'âme au corps, mais en leur sein à tous deux (ἐν μέοφ πατρδ καi υiου), Il vient du Père et du Fils *(ibid.,* 8); le Saint-Esprit vient de tous deux, Esprit issu du Père, car Dieu est esprit *(ibid.,* 70).

Grégoire de Nysse commence par reproduire des opinions courantes. Les rapports réciproques du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont tels que, dans aucune des conceptions ou déclarations concernant en propre la nature divine, l'Esprit ne manifeste la plus légère variation, sauf le seul fait qu'il soit reconnu individuellement, en ce qui concerne l'existence objective, en tant qu'il provient de Dieu et qu'il est du Christ *(Adv. Maced.,* 2). Il procède du Père et reçoit du Fils *(ibid.,* 10). Le Père ne peut être conçu à part du Fils ni le Fils être saisi à part de l'Esprit; le Fils est toujours dans le Père et le Saint-Esprit toujours dans le Fils *(ibid.,* 12). Quand l'Esprit est-il séparé du Fils de telle sorte que, si le culte est rendu au Père, le culte de l'Esprit ne soit pas inclus dans celui du Fils? *(ibid.,* 24). Le Saint-Esprit accompagne le Verbe comme le souffle de l'homme accompagne la parole humaine (Or., *Cat.,* 2).

Mais il va plus loin. Les eunomiens prétendaient que l'Esprit fut créé par le Dieu unique à travers le Monogène. Grégoire accepte la monarchie divine et la théorie de dépendance causale,

tout en maintenant la Trinité. De même que le Fils est lié au Père, écrit-il *(C. Euri.,* i, 4a, 691; Migne, 45, 464 B, C), et que, quoiqu'il tire du Père son existence, il n'est pas postérieur dans le temps en ce qui concerne son existence, de même le Saint-Esprit est attaché au Monogène et le Fils n'est conçu comme antérieur à l'être objectif *(hypostasis)* de l'Esprit que par la pensée logique, en ce qui concerne le principe de causalité; des périodes de temps ne peuvent intervenir au sujet de la vie prééternelle de Dieu. Ces mots semblent impliquer la double procession. Ailleurs *(Non très Dei,* Migne, 45, i33 B, C), il se montre plus explicite. En confessant l'invariabilité de la nature divine, observe-t-il, nous ne nions pas la différence entre les Personnes en ce qui touche la cause et ce qui est causé, seule façon dont nous puissions concevoir une distinction entre elles; nous croyons que l'une est la cause et que l'autre provient de la cause, et nous reconnaissons aussi une autre distinction en ce qui provient de la cause, car l'une provient directement de la première et l'autre en procède par l'intermédiaire de celle qui en vient directement; c'est donc au Fils qu'appartient indiscutablement le titre de Monogène, et le fait que la procession du Saint-Esprit hors du Père est également certaine garantit à la fois au Fils son titre de Monogène en raison de sa position médiatrice et au Saint-Esprit le maintien de sa « relation naturelle » avec le Père. Ici transparaît la conception de Grégoire d'après laquelle l'être du Saint-Esprit est aussi fondé dans l'être du Fils que l'être du Fils l'est à son tour dans celui du Père.

Chez Cyrille et les écrivains postérieurs, l'expression : « venu du Père par l'intermédiaire du Fils », devient la formule régulière pour la procession du Saint-Esprit. L'Esprit, dit Cyrille *(Ador.,* g E), est émis substantiellement à la fois par le Père et à travers le Fils. Il est l'image, sans modification, du Fils *(Thés.,* 33, 336 D). Il dérive intrinsèquement et substantiellement du Père dans le Fils *(Thés.,* 34, 34o A). Maxime le Confesseur aussi (pour nous en borner là sur ce sujet) défend la double procession en se référant à Cyrille et aux Pères latins *(Opusc.,* 70 C, D), arguant que cette doctrine n'implique pas que le Fils est la cause du Saint-Esprit, puisque le Père est la cause unique du Fils et de l'Esprit, mais que l'Esprit procède par l'intermédiaire du Fils. Et ailleurs *(Qu. ad Thaï.,* 63, a38 D), il maintient que, de même que le Saint-Esprit est par nature, en substance, l'Esprit

de Dieu le Père, de même l'est-il du Fils, puisqu'il procède ineffablemenl du Père substantiellement par le Fils engendré.

Tel était le vaste héritage laissé à la théologie par le subordinatianisme. Il est étrange de penser que, alors qu'à ses premiers débuts cette théorie tendait à exprimer la Trinité par trois entités séparées, elle contribua, dans sa dernière phase, à renforcer le sens de l'unité divine en liant en une relation organique cohérente les conceptions qui avaient cours sur les trois Personnes divines. Les trois Personnes ont une *physis,* Dieu, observe Grégoire de Nazianze *(Or.,* 4a, i5); la base de leur unité (ενωσι) est le Père, en fonction duquel et en direction duquel sont considérées les Personnes subséquentes, non pas de manière qu'elles se confondent, mais qu'elles se lient. La doctrine de la monarchie avait commencé par fonder l'unité de Dieu sur l'unique Personne de Dieu le Père; ce qui paralysait ses efforts pour reconnaître l'existence de trois Personnes divines. Tant que l'on reconnut trois Personnes également divines, affirmer que l'une d'elles seulement était suprême ne constituait pas une explication valable de la prétention du christianisme d'être une foi monothéiste. Il était fatal, en ce cas, que fût soulevée la question de savoir si les deux autres Personnes étaient vraiment Dieu le moins du monde. Arius conclut qu'elles ne l'étaient pas. Les athanasiens, de leur côté, élaborèrent une vraie doctrine de l'unité divine, qui affronta, et autant qu'il était possible résolut le paradoxe d'une trinité monothéiste.

La doctrine de la monarchie divine permit donc d'aboutir à une théorie acceptable des rapports sur lesquels était fondée l'unité. Elle était infiniment plus capable de rendre ce service que de sauvegarder l'unité elle-même. Étant admis, désormais, que les trois Personnes consistent en représentations objectives du seul Etre divin, la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit indiquent des rapports entre les trois Personnes susceptibles de conduire à la conception de la réalité de l'Un. Lorsque l'existence de l'Esprit fut en outre liée en pensée à celle du Père par l'être intermédiaire du Fils, le résultat fut non seulement conforme aux suggestions présentées par l'Écriture — et l'Écriture fut toujours la base et le matériel de la théologie patristique —, mais encore un renforcement de l'association des différentes Personnes et une diminution du risque de les concevoir comme des individualités distinctes d'une espèce. L'unité appa-

fait d autant plus réelle que la triplicité est considérée comme étant fortement organique et l'acte de procession comme étant moins un nouvel acte que le complément de l'acte de génération. Ce dernier, à son tour, n'est pas une caractéristique de Dieu moins fondamentale que le fait d'être *agenetos* ou incréé.

Le sens de cette contribution des doctrines de la monarchie et de la double procession à la réalisation de l'unité divine est manifeste chez Grégoire de Nysse et fournit un témoignage frappant de la singulière acuité de son esprit. Le Fils est « lié » (Ουνἀπτεται) au Père — mot caractéristique chez lui —, l'Esprit est « attaché » (εχεται) au Monogène *(C. Ean.,* i, 4a)· Le Père, le Fils et le Saint-Esprit se trouvent perpétuellement entre eux en une Irinité parfaite, « conséquemment et conjointement » (Ακολούθω και συνημμένω) (Ade. *Maced.,* ia). Il est significatif que l'école d'Antioche, qui refusait d'accepter la conception unifiante de la double procession, fut aussi celle qui ne parvint pas à une définition satisfaisante de l'unité en relation avec la Personne du Christ. Théodore et ses partisans furent meilleurs en analyse qu'en synthèse.

Il a été établi que les particularités consistant en : inengendré, engendré et processif, sont non seulement les traits distinctifs des diverses représentations objectives de la divinité, mais constituent leurs seuls traits distinctifs. La conséquence que ce fait implique est que l'unité de Dieu, si elle se trouvait parfois à l'arrière-plan, continua d'être tenacement défendue, ce qui explique que l'on ne discernait en Dieu qu'une seule volonté et une seule « énergie » (principe d'action). Cette doctrine remonte, en fait, très haut. Origène (sur saint Jean, i3, 36, aa8) observe que la volonté de Dieu est présente dans celle du Fils et que la volonté du Fils ne dévie pas de celle du Père, de sorte qu'il n'existe plus deux volontés, mais une seule, laquelle explique la raison de l'affirmation de Notre-Seigneur : « Moi et le Père nous sommes un. » Il répète (C. *Cels.,* 8, ia) que le Père et le Fils sont deux « choses » *(pragmata)* en objectivité, mais une en accord, harmonie et identité de dessein. Athanase (C. *Ar.,* 3, 66) suit Origène et maintient la position d'une seule volonté qui procède du Père et se trouve dans le Fils, de sorte que ce fait permet de voir le Fils dans le Père et le Père dans le Fils. Basile continue cette tradition et proclame (De *Spir. Sanct.,* ai) que la volonté divine suit *Vousia* divine et qu'elle est, en conséquence, vue

dans le Père et le Fils de façon similaire et égale, ou plutôt identique; ce qui est le fondement de l'aiTirmation : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jean, xiv, g).

Il est vrai que, dans tous les cas ci-dessus cités, le mot traduit ici par « volonté » est *thelema,* et non *thelesis.* Il s'applique plutôt au résultat d'un acte de volonté qu'à l'acte lui-même ou à la faculté qui accomplit l'acte. Ajoutons que, dans le grec de la période patristique, la distinction entre les deux formes n'est pas maintenue invariablement, et la communauté de volonté indique une unité beaucoup plus étroite entre les Personnes lorsque son exposé, par Grégoire de Nysse, par exemple *(G. Eun.,* 2, a 16; Migne, 984 A), implique que le Fils non seulement possède, mais qu'il est la Volonté du Père (comparer Clément, *Strom.,* 5, 1, 6, 3 : « Le Verbe du Père de toutes choses est la sagesse, la bonté de Dieu la plus manifeste, son pouvoir suprême... et sa volonté toute-puissante »). Mais, en vérité, nulle communauté de volonté ne pourrait être plus étroite que celle qu'Athanase avait à l'esprit dans le passage cité plus haut, car les mots précédant immédiatement la citation tendent à démontrer que le Fils, avec cette volonté *(thelesis)* par laquelle il est voulu par le Père, aime, veut et honore lui-même le Père. Il est clair, par conséquent, que la conception d'une communauté de volonté entre les Personnes s'étend à l'acte de volonté et ne se borne pas aux résolutions qu'il forme.

De même qu'il est un en volonté, Dieu est un en opération ou « énergie ». Cette doctrine remonte à Athanase et à sa démonstration de la déité du Saint-Esprit. Ainsi développe-t-il l'argument *(Ad Serap.,* 1, 19) que, le Père étant lumière et le Fils rayonnement de cette lumière, le Saint-Esprit, par l'action duquel l'humanité reçoit son illumination, doit être discernable dans le Fils. Quand donc nous sommes illuminés par l'Esprit, c'est le Christ en lui qui nous éclaire, puisque saint Jean a dit que le Christ est la lumière véritable qui éclaire chaque homme. De même, le Père est la source et le Fils est appelé la rivière qui coule de cette source, et pourtant l'Écriture dit que nous buvons de l'Esprit, car en buvant de l'Esprit nous buvons le Christ; et encore le Christ est le Fils véritable, mais c'est par la réception de l'Esprit que nous devenons fils et recevons l'esprit de filiation adoptive. Il conclut donc *(ibid.,* 28) qu'il existe une triade sainte et parfaite, exprimée en Père, Fils et Saint-Esprit, qui ne contient

rien d'étranger ou qui dérive d'une source extérieure. Sa nature est de consistance propre (littéralement : similaire à elle-même) et indivisible, et son « énergie » est une, car le Père agit invariablement par l'intermédiaire du Verbe dans le Saint-Esprit. Ainsi est préservée l'unité de la sainte triade et un seul Dieu est-il prêché par l'Eglise, au-dessus de tout, à travers tout et en tout, au-dessus de tout, en tant que Père, ἀρχή et source; pénétrant tout, par le Verbe et en tout, dans le Saint-Esprit. On remarquera ici encore que l'unité de Dieu, ou monarchie divine, n'est plus basée en premier lieu sur le fait que la première Personne de la Trinité est ἀρχή. On affirme au contraire que le Dieu un est exprimé en tant que Père par-dessus toutes choses, et en tant que Fils à travers tout, et en tant qu'Esprit en tout. Dans chacune des trois différentes Personnes, la fonction divine qui leur est attachée possède son entière signification. Cependant, elles n'exercent pas cette fonction dans l'isolement individuel, et il est expressément déclaré que la Trinité, considérée dans son ensemble, exerce son activité par une énergie unique.

Il est affirmé de même (ibid., 3o) que si Dieu est une triade, ce qu'il est, en effet, et que si l'individualité et l'homogénéité de cette triade ont été démontrées, elle doit par conséquent posséder une sainteté, une éternité et une immutabilité uniques. Ceci vaut également pour la grâce divine, qui est la bonté de Dieu manifestée dans la triade; elle est accordée par le Père au moyen du Fils et nous ne pouvons avoir part à ce don que dans le Saint-Esprit; lorsque nous participons à l'Esprit, nous possédons l'amour du Père, la grâce du Fils et la communion de l'Esprit lui-même. Ces faits démontrent, poursuit Athanase, que l'énergie de la triade est unique (ibid., 3i, init.). Il reprend en substance le même argument (ibid., 3, 5) à propos du phénomène de prophétie. Quand saint Paul déclare (Actes, xx, a3) que le Saint-Esprit lui témoignait, en chaque cité, que l'attendaient les chaînes et les afflictions, il faut se rappeler que l'Esprit n'est pas en dehors du Verbe, mais dans le Verbe, et, par lui, en Dieu; les grâces sont accordées en vertu de la triade et, comme l'écrit saint Paul aux Corinthiens (I Cor., xn, 4-6), il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit, le même Seigneur et le même Dieu qui opère tout en tous, car le Père opère à travers le Verbe dans l'Esprit. Il est évident que, pour Athanase, c'est une opération divine unique qui se manifeste dans les actes particuliers

des différentes Personnes, opération aussi réellement et absolument unique que l'est *l'ousia* manifestée dans leurs diverses représentations objectives.

Basile *(C. Eun.,* 3, 4) maintient que la déité du Saint-Esprit est indiquée par le fait, sur lequel il s'étend, que son énergie est coordonnée avec celle du Père et du Fils. Son frère plaide (Bas., *Ep.,* 189, 6) que si nous observions des différences entre les opérations provenant du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous pourrions déduire de ce contraste que les natures qui les exercent sont différentes également; mais si nous percevons que l'opération du Père, du Fils et du Saint-Esprit est unique, il s'ensuit nécessairement de cette identité d'action que la nature est unifiée, et il affirme *(ibid.,* 7) que l'identité d'opération dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit indique clairement le caractère invariable de leur *physis.* Comme le remarque l'auteur du quatrième livre de Basile contre Eunomius (280 C), ceux dont les opérations sont identiques ont une *ousia* unique; il y a une opération unique du Père et du Fils, *l'ousia* du Père et du Fils est donc unique.

Étant donné que l'argumentation procède si souvent à partir de l'identité d'opération pour aboutir à celle de l'être, et non pas dans le sens opposé, il semblerait évident que la première doctrine présentait moins de difficulté que l'autre et ait été plus fermement soutenue : nul, sauf le Dieu un absolu, ne peut fournir de résultats divins. C'est de cette manière que Grégoire de Nysse est en position d'affirmer *(Non très Dei,* Migne, 45, i33 A) que le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, mais cette affirmation n'empêche pas la vérité de l'unité divine, puisque nulle différence de nature ou d'opération ne peut être discernée dans la divinité. Et ailleurs *(Comm. not.,* Migne, 45, 180 C) il observe que les Personnes de la divinité ne sont pas séparées l'une de l'autre dans le temps ou l'espace, ni distinctes en dessein, en poursuite de ce dessein ou en opération. Dans *Non très Dei* (Migne, ia5 C, D), il discute soigneusement l'ensemble de la question. Chez les hommes, dit-il, en dépit de la solidarité de l'ensemble de la race, chaque individu agit séparément. C'est donc à bon droit qu'on les considère en pluralité; chaque homme, du fait de l'indépendance de son « énergie », se trouve constituer une unité individuelle distincte. Tel n'est pas le cas pour Dieu, ajoute-t-il. Jamais le Père n'agit indépendamment du Fils, ni le Fils de l'Esprit. L'action divine, quoique différenciée pour la conception humaine,

ommence toujours à partir du Père, procède par l'intermédiaire du Fils et se parachève dans le Saint-Esprit; il n'existe rien de pareil à une opération individuelle séparée de l'une des Personnes; l'énergie passe invariablement à travers toutes trois, quoique le résultat ne soit pas trois actions, mais une seule.

On ne voit pas que la force du sens de l'unité divine se soit affaiblie chez les écrivains postérieurs. Grégoire de Nazianze (*Or.* 31, 16) maintient, dans une sentence mémorable, que chacune des Personnes divines possède une unité avec les Personnes associées, non moins réelle qu'avec elle-même, en raison de l'identité *d'ousia et* de pouvoir; et c'est là le fondement de l'unité divine. Amphiloque d'Iconium est l'auteur d'une forte déclaration, conservée dans un fragment que citent les *Concilia* (Hardouin, 3, 864 C); plusieurs autres fragments tirés du même sermon, dont la précédente déclaration passe pour avoir fait partie, sont cités par Théodoret. Elle prend la forme d'une question rhétorique. « Comment mes œuvres et celles de mon Père peuvent-elles être distinctes, étant donné qu'il n'y a qu'une seule volonté (the/esis), un verbe, une connaissance, une sagesse, une nature et une divinité? » Chez Didyme d'Alexandrie (*De Trin.*, 2, 1), c'est la Trinité, et non pas une des Personnes ou une combinaison de Personnes, qui siège sur un trône éternel, considérant les abîmes; que l'on entend, bien que silencieuse, qui entend les silencieux, sait ce qui doit arriver avant que cela ne se produise, et réalise toutes choses d'un mot, plus vite encore que d'un mot, par le seul acte de volonté; par un mystère incompréhensible, cette Trinité possède une volonté unique, sa manifestation et ses grâces procèdent d'un acte commun : bien que chacune des différentes Personnes eût la capacité de faire parfaitement et indépendamment toutes choses, pourtant, afin d'indiquer leur coopération et le caractère invariable de leur *ousia,* la création fut réalisée conjointement par la sainte triade. Cyrille d'Alexandrie (*Dial.,* 6, *de Trin.,* 618 E) accorde que la volonté créatrice de chacune des Personnes divines est en réalité une activité de celle-ci, mais maintient néanmoins qu'elle s'étend à toute la divinité et qu elle est due à *Yousia* surnaturelle. Ainsi, le Père œuvre, mais par le Fils dans l'Esprit, et le Fils œuvre, en tant que pouvoir du Père, puisque son être individuel provient du Père et se trouve dans le Père, et l'Esprit œuvre, parce qu'il est l'Esprit du Père et du Fils dont l'activité est universelle.

Cette idée est développée de façon très étendue par Cyrille, dans un passage de son commentaire sur saint Jean (858 B à 85g E). Il discute la parabole de la vigne et du vigneron, et il explique que ce dernier titre est attribué au Père, afin que nous n'imaginions pas qu'il reste oisif et inactif dans l'œuvre de soutien spirituel accomplie par le Fils et le Saint-Esprit. Le redressement de notre condition, dit-il, est l'œuvre de toute la sainte et consubstantielle triade; la volonté et le pouvoir d'accomplir toutes les actions de cette triade s'étendent à tout l'ensemble de la nature divine. C'est pourquoi les hommes rendent hommage à la Trinité, à la fois dans son ensemble et en chaque Personne, car c'est Dieu que nous appelons Sauveur, et quand des grâces nous sont accordées, nous n'en remercions pas séparément le Père ou le Fils ou le Saint-Esprit, mais nous attribuons à juste titre notre salut à l'unique divinité, et même si nous décidons de procéder à une certaine discrimination parmi les bénédictions qui nous sont accordées, ou les activités qui se manifestent dans la nature, en les attribuant à chacune des Personnes, nous n'en croyons pas moins que tout procède du Père par le Fils dans l'Esprit.

En conséquence, Cyrille nie et que le Fils soit seul à vivifier les branches de la vigne en leur donnant la vie et la puissance productive, et que le soin providentiel qu'indique l'emploi du titre de vigneron soit exclusivement confié à la Personne du Père. Chaque processus est, à vrai dire, une opération distincte ou énergie de *l'ousia* divine qui appartient, dit Cyrille, à « Dieu, conçu en une sainte et consubstantielle triade ». Par conséquent, les deux opérations, celle de vivifier et celle de prévoyance providentielle, sont des opérations de la Trinité. Il doit en être ainsi, ajoute-t-il, parce que le Fils est intrinsèquement et réellement dans son propre Père, possède en sa propre *physis* Celui qui l'engendra, et que tout s'accomplit par eux, en Esprit, comme par une seule divinité, car là où se perçoit une identité invariable de nature, l'acte de l'opération n'est pas divisé, même s'il peut sembler à l'observateur que la conduite de l'opération est multiple et diverse. Puisque donc, conclut-il, nous reconnaissons une *ousia,* c'est-à-dire une divinité véritable et intrinsèque (φυβικό), sous trois représentations objectives, à savoir le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il est hors de conteste que ce que nous décrivons comme l'opération d'un seul est accompli par l'ensemble de

_ai^ue divinité, en accord avec son pouvoir intrinsèque (cf. Vest., 4, 2, io3 A).

Vers le début du VIIIe siècle fut composé par un auteur inconnu un traité théologique anonyme, mais extrêmement important. C'est lui le véritable auteur d'une grande partie des sections les plus marquantes de la *Foi orthodoxe* de Jean Damascène qui s'est contenté d'incorporer l'ouvrage de l'inconnu dans son propre livre. L'ouvrage en question était attribué à Cyrille et il ligure à la lin de l'édition de ses écrits. L'auteur, que l'on peut, pour plus de commodité, appeler le pseudo-Cyrille, oppose (De S. *Trin.,* 10) la séparation des hypostases humaines individuelles à l'unité de la divinité; il est correct de parler de deux, trois ou un nombre quelconque d'hommes, ou de toute autre créature, mais on ne peut parler d'une pluralité de Dieu. Dans la Trinité incompréhensible, communauté et unité s'expriment concrètement au moyen de la co-éternité, de l'identité de Γ*ousia,* énergie et volonté, par la concordance des vues, l'identité d'autorité, de pouvoir et de bonté — je ne dis pas similarité, s'écrie-t-il, mais identité — et par l'initiative dynamique unique (εξαλμα κινηΟεω).

Il y a, poursuit-il, une *ousia,* une bonté, une puissance, une volonté, une énergie, une autorité; une et identique; non pas trois similaires entre eux, mais un mouvement identique unique des trois hypostases, car chacune d'elles jouit de l'unité par rapport aux autres, non moins qu'en ce qui la concerne elle-même. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont en tout une entité, sauf pour la non-génération, la génération et la procession. Plus loin dans le même chapitre, il dit encore que, lorsque nous examinons la divinité, la cause première et la monarchie, le mouvement unique et identique et le dessein de la divinité, l'identité de l'*ousia,* de la puissance, de l'énergie et de l'autorité, ce qui se présente alors à nous est unique. Mais quand nous regardons les objets dans lesquels s'exprime la divinité ou, pour parler plus exactement, les objets qu'est la divinité, et ce qui provient indéfiniment de la cause première, dans la gloire et l'indivisibilité, alors il y a trois objets d'adoration. Le passage est un résumé brillant et convaincant des conclusions auxquelles aboutit enfin tout le processus de la spéculation grecque sur la nature de Dieu, après des siècles d'effort intellectuel et de discrimination rationnelle.

CHAPITRE XIII

LE TRIOMPHE DU FORMALISME

Il est assez clair que *Yousia* de Dieu ne doit pas être comprise comme une espèce abstraite, mais comme une substance unique, indifférenciée, exprimée de façon identique en chacune des trois Personnes. Occasionnellement, et afin de réfuter les arguments de quelque adversaire particulier, il est vrai qu'un théologien a pu emprunter un mode de raisonnement où la pleine vérité ne parvenait pas à s'exprimer. Des exemples de ce genre de raisonnement, où l'on peut constater le sens générique donné à *ousia,* ne sont pas en eux-mêmes une preuve que T*ousia* de Dieu ait toujours été conçue comme générique par les théologiens en cause, ni qu'ils eussent recouru à cette conception en argumentant sur des données qu'ils auraient eux-mêmes choisies. Etudiés de près, et à moins d'inadvertance, les auteurs dont les œuvres ont été mises à contribution jusqu'ici ont tous enseigné que Dieu est un être unique, comme l'assure la doctrine de l'identité d'ou-*sia.* Ils insistent sur le fait que, par identité, ils veulent bien dire identité et non similarité, affirmation corroborée par leurs divers exposés de l'unité et de la particularité de tous mouvement, opération et énergie divins. Mais il est nécessaire à présent de faire ressortir que, parallèlement à cette constance dans l'enseignement, se fit jour, au moins dans certains milieux, une tendance à traiter *Yousia* de manière beaucoup plus abstraite, dans un sens, par conséquent, beaucoup plus proche du générique. Un mouvement se dessina, qui tendait à s'écarter du raisonnement constructif pour aller vers la définition formelle de la pensée pure à la pensée logique; en un sens, d'ailleurs plutôt erroné, du platonisme à l'aristotélisme.

Thésaurus. Ainsi écrit-il (Ass., 12, ni E) que, puisque le Fils est la propriété particulière de *Vousia* du Père, il enferme donc en lui la totalité du Père et se trouve lui-même totalement dans le Père, en raison de l'identité *d'ousia* (112 C) : les Personnes sont en identité *d'ousia* et aucune ne possède quoi que ce soit qui exclut l'autre de cette propriété intrinsèque *(ibid.,* 109 E); par la parole : « Moi et le Père nous sommes un », Notre-Seigneur a indiqué son identité de nature avec Celui qui l'engendra, mais aussi par l'affirmation supplémentaire : « Je suis dans le Père et le Père est en moi », il a indiqué qu'en dépit de cette identité de divinité et unité *d'ousia,* il ne faut pas les concevoir comme un objet numériquement un, qui serait parfois appelé Père et parfois Fils, mais le Père et le Fils sont tous deux individuellement objectifs.

Reste à considérer le mot *homoousios.* On se rappellera que, bien qu'Athanase ait utilisé ce terme dans un sens qui comprenait l'attribution de l'identité de substance aux Personnes à qui *homoousios* s'appliquait, le terme ne comportait pourtant pas traditionnellement ce sens. Son sens originel et courant était simplement : « de la même matière ». Basile semble avoir suivi aussi la doctrine d'Athanase, mais de façon maladroite et presque à contre-cœur; celui qui étudie ses œuvres doit donc s'assurer par lui-même (à l'aide d'autres indications que le simple emploi du mot *homoousios')* de la réalité de l'adhésion de Basile à la doctrine de l'identité de *Vousia.* On a également affirmé qu'était correcte en substance l'interprétation *d'homoousios* par les semi-ariens, selon laquelle le terme, tel que l'utilisait le Symbole de Nicée, signifiait en réalité ce qu'ils préféraient exprimer par *homœousios.* Comme c'était là le sens originel du terme, — et il faut se rappeler *qu'homoousios* s'appliquait couramment à toutes sortes d'objets sans la moindre connexion avec la théologie, — il n'est pas étonnant qu'il y ait eu encore un retour à ce sens. Son rôle véritable en théologie avait pris fin dès l'instant où la doctrine d'Athanase s'était trouvée sauvegardée par la formule généralement adoptée de : « identité *d'ousia* ».

Des exemples peuvent se rencontrer par la suite où *homoousios* comporte l'interprétation athanasienne, mais dès l'époque de Cyrille, il est normalement devenu l'équivalent de ομογενή . Cyrille, par exemple, observe (sur saint Jean, 849 C) que le Fils est « homogène » avec le Père, c'est-à-dire *homoousios;* et encore

(Dial., i, *de Trin.,* 3gi C) que le Fils, ayant jailli de *Γousia* véritable du Dieu et Père, ne sera pas un inconnu ou un étranger pour Celui qui l'engendra, mais *homoousios,* conforme et δμοφυή avec lui. L'identité de substance s'ensuit, bien entendu, puisqu'il est impossible qu'il existe deux Dieux, et la doctrine de l'identité procure l'issue permettant d'échapper à une reconnaissance du polythéisme; mais cette vérité dépend de l'induction, elle ne s'exprime plus immédiatement dans le terme *homoousios,* comme elle l'avait été chez Athanase quelques générations plus tôt.

Il existait une autre raison, fondée sur la théologie, pour soutenir et justifier le renversement de sens *d'homoousios.* Dès Eustathe d'Antioche, il avait été affirmé que Faîne de Notre-Seigneur était raisonnable et *homoousios* avec celles des hommes, de même que sa chair était *homoousios* avec la chair de l'homme, puisqu'elle procédait de Marie (fragment cité par Théodoret, *Eran.,* i, 56 B). Dans un contexte comme celui-ci, *homoousios* ne pouvait signifier que « fait d'une matière tirée de la même masse ». La formule fut adoptée et devint vite un lieu commun. Théodoret *(ibid.,* 2, i3g D) prétend citer Ambroise, avec cette formule : « *homoousios* avec le Père, en ce qui concerne la divinité, et avec nous en ce qui concerne l'humanité ». En Orient, l'expression : « *homoousios* avec nous », se rencontre surtout chez les écrivains d'Antioche et, en tant que Syrien apparenté, chez Apollinaire et son école. Mais elle fut adoptée et popularisée par Cyrille (e. g. *C. Nest.,* 3, 3, 80 B). Cyrille n'hésita pas à employer *homoousios* dans le même contexte pour exprimer à la fois identité de substance avec Dieu et similitude de substance avec l'homme. Désormais, donc, le sens *d'homoousios* est définitivement générique et, dans une certaine mesure, la raison évidente en est l'assimilation de la théologie (ou doctrine de Dieu) à la christologie.

Ce fait a une influence importante sur le sens *d'ousia* adopté par les deux Léonce au VI' siècle. Par suite d'une assimilation exagérée de la théorie de la Trinité à celle de l'incarnation, en même temps que d'une forte tendance au formalisme schématique, le sens normalement donné à *ousia* subit un changement marqué. Il est certain que Léonce de Jérusalem rejette la possibilité d'une *ousia* qui serait une pure abstraction; une telle chose peut être imaginée, mais n'existe pas en pratique. Il écrit, par

exemple (C. *Monoph.,* 5i ; Migne, 1797 C), qu'une *hypostasis* sans *ousia* et une *ousia* sans objectivité *(enhypostatos)* sont également inconcevables. Léonce de Byzance dit (C. *Nest. et Eut.,* 1, 1277 D) que le mot *hypostasis* indique un individu, mais que le mot objectif *(enhypostatos)* indique *Vousia,* montrant que ce n'est pas un accident qui existe en quelque autre objet, comme c'est le cas des attributs, soit primaire, soit secondaire. Un attribut, dit-il, n'est pas une *ousia,* c'est-à-dire un *pragma* ou chose existant objectivement; c'est quelque chose qui s'observe relativement à une *ousia,* mais une *ousia* sans objectivité est une impossibilité. Il veut dire qu'une *ousia,* constituant l'universel des objets concrets, doit exister en chacun de ces objets. Il est pleinement conscient de la distinction d'Aristote entre les *ousiai* particulières et l'unique *ousia* commune englobée dans les objets particuliers, et l'on peut trouver chez lui des exemples *d'ousia* pris au sens d'objet. Mais il n'est pas douteux, en tout cas, qu'il emploie constamment et presque exclusivement *ousia* dans le sens logique d'essence, pratiquement équivalent à universel.

Léonce de Byzance baigne dans la logique abstraite et éprouve une passion fatigante pour la classification formelle. Il prend soin, par exemple, de rappeler *{Fragment,* 2009 C) que genre, différence et espèce contribuent conjointement à *Vousia* de chaque objet particulier et reçoivent, pour cette raison, le qualificatif d' « essentiel »; mais propriété et accident sont « non essentiels » (ἐπουσιώδη). Pour prendre un autre exemple, il remarque (C. *arg. Sev.,* ig45 B) que les facteurs déterminant la nature *(physis)* d'un objet contribuent à *Vousia,* mais que les facteurs déterminant son hypostase sont de la nature des accidents; dans le cas d'un homme, son *ousia* est déterminée par les termes : animal, raisonnable, mortel; et son hypostase par : forme, couleur, taille, parenté, éducation, métier. Dans les définitions par lesquelles débute le *De Sectis* (bien qu'il semble à présent que cet ouvrage ne soit pas antérieur au VIIe siècle et n'ait aucun rapport avec l'un ou l'autre Léonce, il révèle les mêmes tendances abstraites), l'auteur fait même l'étonnante déclaration que, chez les Pères, *ousia* a le même sens que *physis,* que les deux termes traduisent la même conception que celle des philosophes profanes, exprimée par *species* (εἰδο) et que *species* est le terme appliqué à une pluralité d'objets différents; d'autre part, *hypostasis,* qui, dit-il (ce qui se rapproche davantage de la vérité), est

employé par les Pères dans le même sens que Personne *(prosopon),* signifie la même chose que ce que les philosophes expriment par « individuel » (ἄτομο οὐβιά). Ces extraits suffisent pour montrer non seulement l'intérêt porté aux définitions précises, mais aussi la fatale tendance à effacer des distinctions vitales entre les significations de termes philosophiques divers. Il n'est pas absolument exact de dire qu'*hypostasis* et *prosopon* comportent le même sens, bien qu'en théologie ils soient justement applicables aux mêmes objets et puissent être considérés comme pratiquement équivalents. C'est une contre-vérité grossière d'affirmer que des théologiens ont employé *ousia* dans le sens de *species.* L'auteur aurait été plus près de la réalité s'il avait dit que *ousia* et *hypostasis* étaient synonymes. Il lisait simplement ses propres définitions dans l'œuvre de ses prédécesseurs, afin d'établir une équation formellement équilibrée entre le groupe de termes exprimant la trinité divine et celui qui rend l'unité divine. Des efforts de ce genre, en disposant les objets de la pensée selon un ordre formel, aidèrent puissamment la cause de la simplicité abstraite; mais ce fut au prix d'une réduction à une irréalité monotone de toutes les subtiles nuances de sens propres à la langue grecque, que les théologiens chrétiens avaient si efficacement utilisées.

Les deux Léonce, il est vrai, s'occupèrent à peu près uniquement de christologie, et leurs idées se développèrent d'après l'objet principal qu'ils envisageaient. *Ousia* pouvait toujours signifier, dans un contexte approprié, « substance secondaire » et fut appliqué, avec cette signification, au moins dès Chrysostome, à la nature humaine dont le Christ assuma une part. A cette époque, on considérait souvent comme non abstraites les substances secondaires, termes plus ou moins vaguement acceptés pour des universaux à existence effective; ce qui était un héritage de Platon. C'est introduire, toutefois, une conception toute différente que de parler des deux *ousiai* du Christ, de telle manière que l'on ne donne plus à *l'ousia* humaine le sens de substance physique entière de l'ensemble de la race, mais d'analyse métaphysique de l'humanité individuelle du Christ, et que, de même, on ne donne plus à *Vousia* divine le sens de contenu de Dieu, mais d'analyse métaphysique du Christ sous son aspect divin. C'est cependant le pas que franchirent les Léonce. En christologie, comme à propos de la Trinité, *ousia* n'est plus pris pour un

objet, mais pour une analyse. Bien plus, ils appliquèrent consciemment et toujours davantage la terminologie propre à l'analyse que comportait une doctrine à celle que comportait l'autre. Léonce de Byzance dit, par exemple (C. *arg. Sev., 1917* D), que, dans le cas des Personnes de la Trinité, l'identité *d'ousia* unit, tandis que l'opposition d'hypostase divise; mais, dans le cas de l'incarnation, l'opposition *d'ousia* sépare, tandis que l'identité d'hypostase unit.

Le résultat de cette déplorable habitude ne pouvait être qu'un abaissement de la valeur propre de la définition orthodoxe de la Trinité, considérée comme étant un objet réel, en soi, et trois objets regardés comme objectifs en soi. Le sens de *ousia* dont cette définition dépend était inapplicable aux deux natures du Christ. Ce serait faire de la christologie orthodoxe un non-sens que d'appliquer au Christ la formule « deux *ousiai* » dans le sens de deux *ousiai* premières. Ce fut là, en fait, l'erreur fondamentale du nestorianisme. Certes, les deux Léonce parlent plus souvent de deux *physis* que de deux *ousiai;* mais, dans nombre de cas, ils disent « deux *ousiai* », ce qui ne peut signifier que « deux universaux » ou « deux analyses abstraites ». En conséquence, quand on compare Trinité et Incarnation et qu'on les réduit aux formules « trois hypostases et une *ousia* » et « une hypostase et deux *ousiai* », respectivement, la première définition en vient forcément à ne signifier qu' « une analyse de réalité en trois Personnes » au lieu d' « une substance concrète identique dans les trois Personnes ». La doctrine de l'identité de substance n'est naturellement pas perdue pour la théologie, mais elle est perdue en ce qui concerne cette définition particulière, et à défaut d'autres mesures prises pour garantir son expression, la voie est ouverte au trithéisme. Ce danger n'était pas imaginaire; il se manifesta réellement. Ce fut au VIe siècle que se produisit une explosion de trithéisme, qu'il fallut réduire à grand-peine.

Il n'est donc pas inutile de citer encore d'autres exemples de ce mode d'enseignement. « Le mystère de la Trinité, dit Léonce de Jérusalem (C. *Monoph.,* 18), attribuant cette déclaration à « un Père » qu'il ne nomme pas, est exactement l'inverse de celui de l'incarnation. » Léonce lui-même (ibid.) propose une formule qui sonne comme un refrain populaire ou une phrase de catéchisme enfantin : « Dans le cas de la sainte et superessen-

tielle Trinité, unité d'hypostases dans l'unique *physis;* dans le cas de la sainte et ineffable incarnation du Verbe, unité des *physeis* en l'unique hypostase. » La formule est théologiquement correcte pour l'incarnation; elle l'est jusqu'à un certain point pour la Trinité, mais ne représente pas dans ce cas toute la vérité; elle omet l'identité cruciale de l'otisia concrète. Néanmoins, des gens entraînés à penser selon ce cliquetis catéchétique seraient rapidement amenés à croire qu'il contient toute la vérité et à conclure que la formule « trois Personnes en une substance » ne voulait rien dire de plus que « trois Personnes en une nature ». L'intelligence capable de disserter sur deux *ousiai* du Christ risque de perdre contact avec la véritable doctrine de Dieu. C'est pourtant ce mode de pensée fallacieux qui caractérise Léonce. Dans C. *Nest.* (2, i3), par exemple, il soutient que, s'il est juste de prétendre que trois hypostases sont *enousios* (trouvent leur réalité analytique) dans une *ousia* unique, il l'est aussi de maintenir que deux natures sont *enhypostatos* (trouvent leur expression objective) dans une *hypostasis* unique. Il pose de nouveau l'équation des deux doctrines différentes pour parvenir à une identité formelle. Certes, il ne parle pas ici de deux *ousiai,* mais de deux natures *(physeis);* mais il en était capable : c'est ce que démontre un exemple tiré de *C. Nest.,* 2, 4·

Dans cette méchante affaire se trouve un trait susceptible de la racheter. Les vues de Léonce sur la *physis* et, par suite, sur *Yousia* n'étaient pas absolument abstraites. Il se rend parfaitement compte qu'une *physis* ne peut être séparée d'un objet concret que par la pensée; elle ne peut exister abstraitement. Dans le contexte cité (C. *Nest.,* 2, i3), il maintient que les deux *physeis* du Christ sont objectivées dans une *hypostasis* identique commune, non pas dans le sens qu'elles s'y trouvent *enhypostatos,* mais que toutes deux sont *enhypostatos* par rapport à elle. Ce fait permet à Léonce de présenter une définition scolastique de l'incarnation, claire et satisfaisante. Ce n'est pas sa conception du rapport de la *physis* et de *Yhypostasis* qui est erronée, mais lorsqu'il en vient à la Trinité et recourt à une forme de définition qui attache à l'hypostase la totalité de l'élément concret dans la conception, traitant la *physis* de concrète uniquement dans sa dépendance de *Yhypostasis,* sa théorie ne réussit pas à exclure le trithéisme. Les seuls résidus concrets sont les *hypostaseis* et elles sont trois. Sa vue abstraite de la *physis* aurait

été sans importance s'il avait conservé, comme il aurait dû le faire expressément, la conception traditionnelle de *l'ousia,* exprimant en soi une entité concrète, une *ousia* première. Toute l'erreur réside dans sa déplorable assimilation de l'ousia à la *physis* qui en fit non pas sans doute une *ousia* secondaire (ce qui aurait impliqué une forme précise de trithéisme, avec trois Dieux, tous faits d'une commune matière), mais une analyse abstraite, qui peut impliquer ou non identité de substance, par opposition à similitude.

Deux siècles plus tôt, un désastre analogue avait manqué se produire à propos *d'hypostasis.* Le coupable n'était autre alors que Basile. Dans l'élaboration, par les Cappadociens, des sens exacts à attacher aux termes de définition théologique, Basile, qui, comme les Léonce, était expert en tout ce qui relevait de la logique païenne, s'était dangereusement abandonné à la tendance d'identifier *hypostasis* avec *idioma.* Si cette suggestion avait été adoptée, le caractère concret des Personnes aurait été mis en péril, comme le fut, au VIe siècle, le caractère concret de l'Être divin. Heureusement, les propositions ainsi émises, qui impliquaient un sens *d'hypostasis* différent de celui qu'il comportait normalement, furent écartées. Il ne semble pas y avoir trace d'un emploi postérieur où *hypostasis* prenne quelque autre sens que celui de tout l'objet concret.

Basile distingue l'*hypostasis (Ep.,* 38, 3) du principe indéterminé de *l'ousia,* qui ne parvient pas à la stabilité *(stasis)* en raison de l'universalité de la matière envisagée, et il l'identifie avec le principe exprimant ce qui est universel et non circonscrit dans un *pragma* particulier, au moyen *d'idiomata* non essentiels. Ailleurs *(ibid.,* 6) il définit *hypostasis* comme le groupe *d'idiomata* relatif à chaque objet particulier, le signe qui individualise l'existence de chaque objet. Il reprend la même idée en *Ep.,* ai4, 4, soutenant que *l'ousia* comporte la même relation avec *l'hypostasis* que l'élément commun avec l'élément particulier; de sorte que, dans la divinité, *l'hypostasis* est représentée par les *idiomata* de Paternité, Filiation et Pouvoir sanctifiant, tandis qu'*ousia* est figurée par des conceptions abstraites, telles que bonté et déité.

De la façon dont Basile était enclin à définir le terme, celui-ci ne correspondait plus qu'aux éléments abstraits d'un objet, demeurant après soustraction de la *physis* ou de *l'ousia* abstraite.

ians le sens où l'employèrent ses successeurs, et même les ;hé logiens ses contemporains, il signifiait l'ensemble concret, représenté objectivement : *ousia* plus individualité, et non pas individualité distincte *d'ousia*. *Hypostasis* signifie *genus, species, differentia,* propriété et accident combinés en une chose réelle, et pas uniquement les deux derniers de ces cinq éléments de l'analyse. Epiphane déclare *(Ancor.,* 81, 7) que le Saint-Esprit, sous la forme d'une colombe, était une *hypostasis* par lui-même. Grégoire de Nysse (C. *Eun.,* 2 *(vulgo),* i3; Migne, 472 D) affirme que les titres des Personnes dénotent seulement les particularités distinctives des hypostases; il ne dit pas, comme aurait pu le faire Basile, qu'elles sont les hypostases réelles. Selon les Pères, remarque Eulogius *(Frag.,* dans Migne, 86, 2948 A), *hypostasis* signifie simplement : *ousia* plus *idiomata*. Jean Damascène, à la fin de la grande période patristique d'élaboration de la pensée, définit expressément *hypostasis « ousia* plus accidents » *(Dialectica,* 3o), existant en soi. Basile, quoiqu'il soutînt, en réalité, la doctrine de l'identité *d'ousia,* comme on l'a montré longuement, semble néanmoins avoir été tenté de confondre le caractère concret *d'ousia* (« principe indéterminé de *Vousia* ») et *d'hypostasis,* dans l'intérêt d'une logique abstraite, incapable d'exprimer la vérité qu'il cherchait à définir.

Mais ce ne fut là qu'un épisode passager, et celui même qui en fut l'auteur ne traita pas la question à fond et ne poussa pas jusqu'au bout sa théorie formelle. L'incident tomba rapidement dans l'oubli, sans avoir eu de conséquence fâcheuse pour la tradition théologique. Il en alla tout autrement pour les aberrations postérieures de Léonce qui eurent de sérieuses et durables conséquences. Ainsi, Eulogius d'Alexandrie, mort en 607, accepte (Frag. tiré des *Synegoriai,* Migne, 2908 D) la vue fatale d'après laquelle *ousia* signifie ce qui s'observe communément en de nombreux cas et en proportions égales, « pas davantage *d'ousia* en un cas et moins dans un autre ». Ceci veut dire qu'il considère *Vousia* comme s'appliquant exactement aux mêmes faits, et pas davantage, que ceux auxquels s'appliquent *genus, species* et *differentia*.

Il poursuit en donnant comme définition de *Vousia* humaine : « chair animée dans une âme raisonnable », et se livre à une subtilité supplémentaire, dans l'intérêt de la christologie, qu'il avait déjà exposée antérieurement *(Frag.,* 2962 A). Elle consistait

à soutenir que l'homme lui-même est composé de deux *ousiai,* celle de l'âme étant différente de celle du corps, bien qu'il n'y ait qu'une seule ousia de l'humanité considérée dans son ensemble. Eulogius ne semble pas saisir pleinement que l'on pourrait en tirer la déduction suivante : si ces deux *ousiai,* se trouvant unies chez chaque homme en une seule *hypostasis,* n'en font plus qu'une, les deux *ousiai* du Christ peuvent aussi s'unir en une seule. Il repousse énergiquement cette conséquence, donnant comme argument qu'en ce cas il dut y avoir toute une série de Rédempteurs au lieu d'un seul. Cette déduction est basée sur l'opinion qu'*ousia* est un terme générique et que la formation d'une ousia-Christ unique impliquerait toute une classe nouvelle de Dieu-hommes hybrides. Ce qui rend le Christ unique vient du fait qu'il n'appartient pas à une classe quelconque, mais à deux en même temps — position à laquelle nul autre ne peut prétendre. Toute cette argumentation fournit un exemple intéressant des dangers de l'abstraction. Peut-être le dernier mot d'Eulogius sur le sujet est-il fourni par la déclaration (2962 C) selon laquelle, dans le Christ, l'union de deux *ousiai* produisit une Personne et *hypostasis* unique et que, si la comparaison avec le corps et l'âme humains ne procure qu'une faible lueur sur ce point, il faut s'en consoler en pensant que l'incarnation transcende toutes les autres unions et qu'elle dépasse en fait la compréhension humaine. Et pourtant Eulogius avait la tête claire et n'était pas stupide.

Plus grave encore que celle d'Eulogius, en raison de la vaste influence qu'il exerçait, fut l'adhésion de Maxime, homme véritablement supérieur, à la vue abstraite de *Yousia.* Encore et toujours, Maxime fait de *ousia* l'équivalent de *species* (εἰδό), la distinguant *à'hypostasis* en affirmant que ce dernier terme traduit un cas particulier d'incorporation de l'ousia ou *eidos;* et il assigne au Christ deux *ousiai* (e. g. *Opusc.,* 77 B). Il commet même une énorme erreur de fait, ayant sans doute pris l'habitude de lire son vénéré Grégoire de Nazianze avec les lunettes de Léonce ou de ses disciples; il accepte, en effet (*Opusc.,* 151 C; Migne, 91, 276 A), une définition de *Yousia* qui en fait, d'accord avec les philosophes, un *pragma* à subsistance propre, dont l'existence ne dépend pas d'autres objets, mais, d'accord avec les Pères, l'entité *physis* affirmée de divers objets qui diffèrent les uns des autres en hypostases. Il a bien connaissance de la

définition, dérivée de l'école classique de Platon et d'Aristote, qui fait de l'*ousia* un objet concret, mais il croit que la tradition théologique a interprété ousia dans l'autre sens aristotélicien d'universel abstrait.

La raison pour laquelle les théologiens rompirent si complètement avec la tradition originale, aux VI" et VIIe siècles, ne peut s'expliquer que si on la rattache au triomphe du Concile de Chalcédoine. Ce n'est pas ici le lieu de développer un thème qui appartient en propre à la christologie, mais il ne peut être déplacé de remarquer que Chalcédoine encouragea, en fait, des négations abstraites aux dépens de l'analyse rationnelle. Le grossier Occident intervint en maître dans une question qu'il n'avait pas convenablement étudiée et qu'en réalité il ne comprenait pas. Sous son influence, le Concile de Chalcédoine borna sa contribution à la pensée, à l'établissement d'une démarcation entre les voies de recherche véritables ou fausses.

La doctrine de la Trinité avait déjà reçu une définition admirable, parce qu'elle avait été définie concrètement dans ses deux termes cruciaux : *ousia* aussi bien qu'*hypostasis*. En christologie, *hypostasis* restait en somme concret, mais *physis* était abstrait. Les efforts nestoriens pour rendre *physis* concret n'eurent que le nestorianisme pour résultat. Cyrille se donna le plus grand mal pour mettre sur pied une conception psychologique concrète des natures de l'Homme-Dieu qui préservât leur distinction tout en les présentant en une union concrètement intelligible. II ne fut sans doute jamais pleinement compris, et bien que ses intentions orthodoxes aient été reconnues à Chalcédoine, son argumentation fut abandonnée et nul, sauf les monophysites, ne la reprit jamais. Chalcédoine repoussa le nestorianisme, ainsi que les conclusions monophysites faussement tirées des prémisses de Cyrille. Du point de vue négatif, ce geste eut pour couronnement la suppression de la psychologie; pour éviter une hérésie larvée, on recula indéfiniment tout progrès positif en christologie. La christologie officielle resta négative et abstraite, ce qui rendit l'abstraction une nécessité de la pensée théologique. L'étape suivante consista nécessairement à raffiner sur les abstractions admises pour tenter d'arriver à des déclarations de plus en plus claires. Mais ce processus ne conduisit pas et ne pouvait pas conduire à une compréhension plus nette ni à une vue plus claire des faits et de la vérité substantielle.

L'assimilation de la christologie à la théologie conduisit aussitôt, nous l'avons vu, à l'invasion de la doctrine trinitaire par des abstractions de ce genre. La situation théologique paraît avoir été sauvée par un penseur accompli et véritablement profond, le pseudo-Cyrille, dont nous ignorons même le nom, auteur du traité *De Sacrosancta Trinitate,* qui figure à la fin de la collection des écrits de Cyrille. Ce grand et admirable ouvrage comporte deux développements distincts. Comme nous allons le montrer, il instaure le terme « *perichoresis* » (circumincession) dans la discussion des problèmes trinitaires et il restaure le véritable sens *d'ousia.* Il parle de Dieu (chap. 7) comme d'une *ousia* unique, divinité, puissance, volonté *(thelesis'),* énergie, *arché,* etc., conçue et adorée en trois hypostases parfaites, unies sans se confondre et distinguées inséparablement en Père, Fils et Saint-Esprit. Une fois de plus, l'unité de Dieu est placée à la base de la définition, et une fois de plus les hypostases sont définies comme des représentations parfaites de l'Etre suprême, un, identique. Dieu est conçu et adoré en trois hypostases objectives, mais il est définitivement un.

La vraie doctrine ainsi restaurée fut définitivement sauvée lorsque Jean Damascène incorpora à son traité sur la foi orthodoxe environ les deux tiers du pseudo-Cyrille, sans pratiquement y changer un mot. L'enseignement du pseudo-Cyrille devint ainsi partie de la règle admise en théologie orientale orthodoxe. Dans les *Dialectica* (chap. 4) qui constituent le prélude de l'ouvrage, Jean lui-même propose comme définition de l'ousia : πράγμα αὐθύπαρκτον, une chose dont l'existence est indépendante de celle des autres choses. Dieu est une telle *ousia,* et chaque créature une autre, et ceci est vrai, même si Dieu est une *ousia* surpassant toutes les *ousiai* (ουσία υπερούσιο). De nouveau, la doctrine de la Trinité était explicite : un seul Dieu en trois « Personnes » et non pas trois Personnes en une divinité.

CHAPITRE XIV

CIRCUMINCESSION

Les Cappadociens avaient eu à se défendre contre l'accusation de trithéisine et Grégoire de Nysse écrivit un traité destiné à expliquer exactement les raisons pour lesquelles cette accusation contre son enseignement portait à faux. Mais au VIe siècle, alors que la pensée théologique passait par sa phase abstraite et que les trois hypostases étaient les seuls éléments de la conception trinitaire qui fussent sûrement fixés sur des objets concrets, se produisit une véritable explosion de trithéisme. L'occasion immédiate de l'erreur trinitaire fut la christologie. L'exposé fait par Jean Philoponus, le chef le plus habile des trithéistes, dans *Leontius (De Sect.,* 5, 6), est constitué par les fragments de deux chapitres de son ouvrage, intitulé *Diaitetes,* conservés dans le *De Haeresibus* de Jean Damascène (chap. 83). Philoponus était un monophysite du type modéré, préconisant une doctrine basée sur l'enseignement de Cyrille. Son hérésie, comme le nestorianisme, représenta une tentative d'atteindre le concret. Il établissait très nettement la distinction, en plein accord avec l'évolution historique du terme chez les Pères, entre le sens générique et le sens particulier de *physis.* Dans le premier cas, ainsi qu'il l'affirmait tout à fait justement, *physis* est une abstraction, mais, en tant que telle, ne possède pas d'existence réelle; elle n'existe qu'en tant qu'incorporée dans une *physis* particulière, c'est-à-dire dans une instance précise. Par suite, concluait-il, *physis* revient à peu près au même *qu'hypostasis* et l'existence d'une *physis* implique la présence d'une *hypostasis* correspondante. Si, par conséquent, soutenait-il, on admet que le Christ possédait

deux *physis,* il doit avoir eu deux hypostases, et puisque cela est absurde, il s'ensuit qu'il n'avait qu'une *physis.* Conséquent avec lui-même, Philoponus lutta pour la formule : une nature incarnée de Dieu le Verbe.

Les extraits conservés ne permettent pas de se faire une idée complète de ses vues trinitaires; mais ils en disent assez pour montrer qu'à propos de l'attribution d'une *physis* unique à la Trinité, il adopte le sens générique et abstrait de *physis.* Nous confessons, remarque-t-il pour illustrer ses vues générales sur *physis* et *hypostasis* (dans Jean Dam., *Haer.,* io4 A), une *physis* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais maintenons trois *hypostaseis* ou Personnes, dont chacune se distingue des autres par une particularité; car que serait une *physis* unique de la divinité, c'est-à-dire le principe commun de la *physis* divine, si on la considérait en et par elle-même, sans la compléter par la conception de la particularité de chaque *hypostasis'!* Il semble en résulter que Philoponus maintenait, au sens réel ou concret du terme *physis,* l'existence de trois *physeis* dans la divinité. Cette déduction est confirmée par ce qui suit : il déclare, pour appuyer encore son argumentation générale, qu'à l'union de deux *physeis* dans l'incarnation, la « nature divine » dans l'incarné ne se rapporte pas à la nature divine commune de la divinité, mais à l'incorporation particulière qui doit être distinguée dans la seconde Personne de la Trinité; « nous avons pris le terme *physis* au sens individuel ». Malheureusement, il ne semble subsister aucune référence à l'ousia. Mais il est facile de voir que, s'il avait saisi la vérité de *Vousia* concrète unique et identique de Dieu, au lieu de comprendre dans un sens abstrait l'essence commune de la divinité, il aurait pu découvrir que la *physis* concrète qu'il souhaitait était incorporée dans cette *ousia,* sans tripler une *physis* distincte en chacune des trois *hypostaseis.*

Il était nécessaire que fût contrecarrée l'influence de problèmes et théories de ce genre, et elle le fut par le pseudo-Cyrille. Non seulement il ramena la théologie à la véritable doctrine concrète de *Vousia* identique, mais il lui donna un terme pour exprimer la co-inhérence des trois Personnes. Ce terme fut *perichoresis,* ou, en latin, *circumincessio.*

La doctrine même de la circumincession réciproque des trois Personnes remonte très loin. Elle se trouve en fait englobée dans celle de l'identité de *Vousia* divine exprimée en chaque Personne;

elle est en outre implicitement contenue dans le développement de la théorie selon laquelle ce que l'on peut appeler, faute d'un meilleur terme, le centre psychologique de Dieu doit être cherché dans *Vousia* plutôt que dans les Personnes, ce qui est formulé par l'affirmation d'une volonté et d'une énergie unique et identique. Athanase remarque, par exemple *(Ad Serap.,* 3, 4) que le Fils est omniprésent, parce qu'il est dans le Père et le Père en lui; le cas est différent pour les créatures qui ne se présentent que localisées et déterminées séparément; mais l'Esprit qui remplit toutes choses est évidemment exempt de ces limitations, il doit par conséquent être Dieu et se trouve dans le Fils, comme le Fils dans le Père. Il dit encore *(Ad Serap.,* 4, 4) que l'Esprit appartient à *Vousia* du Verbe, appartient à Dieu et se trouve en lui; il n'est pas appelé Fils, cependant il n'est pas extérieur au Fils; si nous participons à l'Esprit, nous possédons le Fils et si nous possédons le Fils, nous possédons l'Esprit. Et encore *(ibid.,* 12), puisque le Fils est dans le Père, il est donc présent partout où l'est le Père; et l'Esprit n'est pas absent non plus, car la sainte, bénie et parfaite Trinité est indivisible. Les Cappadociens, dont il est téméraire de minimiser la dépendance envers Athanase, héritèrent de ces pensées qui reparaissent sous une forme étroitement similaire chez le super-athanasien Cyrille.

Avant de poursuivre, il est bon de jeter un regard sur Hilaire, puisque aussi bien c'est en Orient qu'il apprit sa théologie. Ses dires méritent considération, en raison, à la fois, de la façon dont il expose lui-même ses vues et de l'évidente dépendance de celles-ci envers ses maîtres grecs. Il paraît impossible, dit-il *(De Trin.,* 3, 1), qu'un objet soit à la fois au dedans et au dehors d'un autre, ou que les Personnes divines puissent se contenir réciproquement, de telle sorte que l'une enveloppe en permanence l'autre et soit aussi enveloppée par l'autre en permanence; jamais l'esprit humain ne parviendra à expliquer complètement ce paradoxe, bien qu'il puisse, s'il le veut, arriver à reconnaître sa signification et son intelligibilité, « Dieu peut être ce que l'homme ne peut comprendre ». Il faut se guider sur la nature spéciale de Dieu. En premier lieu *(ibid.,* 2), le Père est au dedans et au dehors de tout, il contient tout et ne peut être contenu par rien, etc. Tout cela est de l'excellent traditionalisme patristique grec. Le Fils *(ibid.,* 4) est le parfait rejeton du Père parfait, d'où s'ensuit que les propriétés du Père sont la source de celles dont

le Fils est aussi doué. Le Fils est totalement Fils de Celui qui est totalement Père, il possède la plénitude de la divinité, et chacun se trouve dans l'autre, car de même que tout est parfait dans le Père inengendré, de même tout est parfait dans le Fils monogène.

Ailleurs (De *Trin.,* g, 6g), il argumente à partir de la conception athanasienne du Fils-image, en accentuant l'idée que cette conception agit de deux manières; comme le Père est réfléchi dans le Fils, ainsi le Fils l'est-il dans le Père; en outre, si cette affirmation répond à la réalité et si la définition est réciproque, le semblable qui reflète doit en l'un et l'autre cas être de la même nature que l'objet qu'il reflète, bien qu'en même temps ils ne soient pas distincts, puisque tous deux sont un. Perçois, dit-il, leur unité dans l'indivisibilité de leur nature et saisis le mystère de cette nature indivisible en considérant l'un comme le miroir de l'autre; mais souviens-toi que le Fils est le miroir, non pas une ressemblance réfléchie par la splendeur de la nature extérieure à lui, mais une nature vivante impossible à distinguer de celle du Père, dérivant entièrement de la totalité de la nature du Père qu'il possède en lui-même, parce qu'il est le Monogène et réside dans le Père, parce qu'il est Dieu. Tout cela est savamment ordonné dans un langage dégagé de termes techniques superflus; et cela marque un nouveau progrès, en ce sens que les diverses Personnes de la divinité sont conçues comme « se contenant » l'une l'autre. La signification précise de cette formule, essentiellement grecque, apparaîtra dans un instant.

Les Pères du IVe siècle, nous l'avons dit, ont particulièrement souligné le fait que le Père est dans le Fils, le Fils dans le Père, et l'Esprit en eux deux. Mais au début, le langage dans lequel était exprimé ce fait ne s'écartait guère des formules mêmes de l'Écriture; ce qui signifie, en fait, que la chose était acceptée et que les arguments se basaient sur elle, mais que l'on s'attachait encore peu à en présenter une interprétation raisonnée. Basile manifeste son indépendance en plaidant fortement pour l'emploi de la formule « être avec » (συνεῖναι) (De *Spir. Sanct.,* 63) au lieu de « être dans » (ἐνεῖναι) à propos des relations des Personnes divines. Mais ce n'est pas là, comme il pourrait sembler au prerftier abord, un argument pour le pluralisme. Il donne ensuite des exemples pour montrer que la première expression s'applique plus précisément à des choses associées de façon inséparable,

-■ : la seconde ne convient qu'aux rapports de Dieu avec les créatures. On dit ainsi que la chaleur réside « dans » un fer chaud dont elle est séparable), mais « avec » la réalité du feu; la santé (autre caractère séparable) réside « dans » le corps, mais la vie « avec » l'âme. Il faut donc préférer le terme « avec » là où le rapport qu'il s'agit d'exprimer est intime, inhérent et inséparable. Cependant, le terme « dans » était trop scripturaire et trop fortement ancré dans la tradition pour être exclu.

Au siècle suivant, Cyrille insista particulièrement sur l'unité des Personnes divines et s'efforça personnellement de l'expliquer. Il basait surtout ses exemples sur le fait de *Vousia* identique, c'est-à-dire qu'il allait une fois de plus de l'unité à la pluralité plutôt qu'inversement. Il déclarait *(Thesaurus ass.,* 3a, 284 E) que le Fils possède avec le Père une *ousia* unique et, pour ainsi dire, habite (ἐνυπάρχει) en identité de nature avec (πρὸ) Celui qui l'engendra; et ailleurs *(ibid., ass.,* 12, in E) que, puisque le Fils est la propriété de *Vousia* paternelle, il comporte ou porte (φορεῖ) le Père tout entier en lui et se trouve lui-même tout entier dans le Père; rapport qui, comme le déclare expressément Cyrille, est la conséquence de l'identité d'*ousia.* Il remarque encore *(ibid., ass.,* 3a, 3n A) que la sainte triade est entrelacée(ἀναπλέκεὐθαι δι'ἐαυτή), de telle sorte qu'elle forme une divinité unique, au moyen de l'identité *d'ousia,* ce qui entraîne que seule *Vousia* divine est le bien absolu. Cette métaphore ne diffère pas de celle qu'adopta Novatien. Les premiers Pères latins aboutirent à des résultats féconds, anticipant sur ceux de la théologie grecque postérieure; ils émirent des hypothèses extrêmement fécondes, mais il leur manqua la profondeur de réflexion consciente que les Grecs acquirent, par suite de la nécessité où ils se trouvèrent d'affronter une opposition subtile et vigoureuse. Par comparaison, la théologie latine semble ignorer son propre éclat et, après Augustin, il est certain que jamais elle ne développa ses conceptions avec une puissance philosophique comparable en quoi que ce soit à celle des Grecs.

Dans son commentaire sur saint Jean (28 D ff), Cyrille donne plusieurs éclaircissements sur sa pensée; le Père n'est pas « dans» le Fils au sens où un objet physique est à l'intérieur d'un autre, ni un récipient dans un autre, mais au sens où le modèle d'tfn portrait extrêmement ressemblant peut s'écrier : « Je suis dans cette peinture et cette peinture est en moi », ou encore la qualité

de douceur du miel sur les lèvres peut prétendre à une unité de similitude avec le miel, ou la chaleur déclarer son union avec le feu. La première de ces trois images est empruntée à Athanase (C. *Ar.,* 3, 5). Elle n'est pas très heureuse, sauf dans la mesure où elle souligne l'exactitude avec laquelle la représentation d'un seul contenu idéal se reproduit dans les diverses Personnes, mais on peut la rapprocher de l'exposé plus profond d'Hilaire sur leur réflexion mutuelle. Les deux derniers exemples rappellent ceux que Basile employait dans son plaidoyer pour « avec » et contre « dans ». Ils marquent que, bien que la douceur et la chaleur puissent être distinguées en concept du miel et du feu, en pratique cependant elles en sont nécessairement inséparables et coextensives. Le même point est marqué, d'une façon assez différente, mais toujours comme conséquence de l'identité *d'ousia,* par Procope de Gaza (Ep., io4) qui observe que les produits de l'ὠρχή ne sont pas projetés au dehors, mais y demeurent sans en être aucunement séparés, en raison de l'identité *d'ousia,* même si, en tant que Personnes individuelles, ils apparaissent au dehors.

Mais c'est par une voie différente que s'accomplit un progrès beaucoup plus important. On a déjà attiré l'attention sur l'usage fait par Hilaire de la conception selon laquelle les différentes Personnes se « contiennent » mutuellement. Grégoire de Nysse la développa de façon frappante (/fdu. *Ar. et Sab.,* 12). Pendant des siècles, le mot χωρεϊν (contenir) avait été admis comme expression technique de la pénétration de toutes choses par Dieu. A l'origine, il pouvait signifier soit s'étendre et remplir un espace, ou, transitivement, « tenir » une certaine mesure, au sens où une chope contient une pinte. Dieu, en tant qu'Esprit omnipénétrant, est omniprésent en tout lieu et « tient » toute l'étendue matérielle; il « contient » l'univers. Ce fut par une extension très remarquable de cette conception qu'on en vint à l'appliquer aux relations mutuelles des Personnes divines.

Si le Père est parfait et remplit toutes choses, demande l'auteur, que reste-t-il que le Fils, qui est aussi parfait, puisse contenir ? Il répond que le Père et le Fils sont réceptifs et perméables (χωρητικό) entre eux, et se « contenant » ainsi l'un l'autre, ils sont égaux en extension; l'un est enveloppé dans l'autre (περιέχεσθαι), mais non d'une façon analogue aux cas humains d'enveloppements, où la substance enveloppante possède un espace

id-. où elle puisse tenir la substance enveloppée. En Dieu, le rapport est mutuel. Ici se place la comparaison avec les sciences qui remplissent conjointement une même intelligence, et dont nous avons parlé plus haut. Dans la mesure où l'extension peut être conçue à propos de la déité, le Père et le Fils s'interpénétrent comme ces sciences, s'étendent sur un espace identique et sont réceptifs l'un de l'autre. Ils sont un, ne différant qu'en *hypostasis* et en titre, et ils résident l'un dans l'autre, comme le parfum dans l'atmosphère. L'intérêt spécial de cette image est dû à ce qu'elle abandonne l'ancien type d'analogie, tirée d'objets matériels comme la lumière, le feu ou l'eau, dans lesquelles les différentes Personnes sont représentées par des éléments disparates, partie substances et partie attributs. Elle y substitue une métaphore où les entités caractérisant les Personnes sont strictement équivalents. Aucune des trois sciences qui occupent l'esprit n'est soit plus, soit moins objective que les deux autres. Il ne reste pas place ici pour une autre erreur subordinatienne.

L'idée fut reprise. Nil écrit *(Epp.,* 2, 3g) que le Fils est semblable à tous égards à son propre Père, de sorte que le Père s'étend en lui et qu'il est contenu par le Père. Et Cyrille, dans un passage déjà cité (sur saint Jean, 28 D), dit que le Père n'est pas contenu dans le Fils comme un récipient dans un autre, mais qu'il est étendu dans le Fils et manifesté en lui; puisqu'il est entièrement dans le Fils, le Fils est donc tout entier parfait, en tant que « capable de contenir » (χωρητικό) l'un parfait (29 B). Il remarque encore *(Dial.,* 3, *de Trin.,* 467 C), reprenant l'argument de *Adv. Ar. et Sab.,* que puisque le Père remplit toutes choses, il ne voit aucune place possible pour le processus d'accomplissement assigné au Fils par saint Paul (Ephes., 1, 23), si chaque Personne n'est pas en fait dans l'autre substantiellement (οὐσιωδώ). Le Fils, en d'autres termes, ne peut « accomplir toutes choses » que parce qu'il est contenu dans le Père qui remplit tout.

Ainsi donc, le fait de la circumincession des Personnes divines était bien établi, quoique le terme qui convînt pour le décrire n'eût pas encore été découvert, en dehors de formules indiquant la contenance mutuelle, basée sur une métaphore assez grossière, quoique expressive et relativement exacte, celle de la mesure de capacité physique. La conception était étroitement liée à celle de l'identité *d'ousia* concrète, et lorsque cette dernière se fut estom-

pée entre Cyrille et Léonce, il en fut de même pour l'autre. Mais le pseudo-Cyrille les raviva toutes deux et il peut ainsi prétendre, en raison de la restauration de l'enseignement de Cyrille qu'il opéra et du développement qu'il lui donna, à garder une certaine part des titres de Cyrille dont le nom fut attribué à son œuvre. Mais l'idée de *perichoresis,* le terme qu'il appliqua à la conception de circumincession, avait déjà une intéressante histoire. Contrairement à une opinion fréquente, il n'appartenait nullement au cycle historique des idées trinitaires. Jusqu'au pseudo-Cyrille, son seul emploi théologique se rencontrait en christologie et, jusqu'au pseudo-Cyrille, il avait un sens absolument différent de circumincession.

Le substantif « *perichoresis* » lui-même ne semble se trouver nulle part avant Maxime le Confesseur, l'adversaire des monothéistes au VIIe siècle. C'est dans le verbe περιχωρέω qu'il faut étudier l'histoire antérieure du terme. Ce verbe est employé par Macaire l'Égyptien (De *Pat. et Discr.,* 5) dans le sens d'encercler ou d'environner. Il apparaît ensuite trois fois chez Grégoire de Nazianze. La vie et la mort, observe-t-il *(Or.,* 18, 4a), bien qu'elles paraissent différer l'une de l'autre autant qu'il est possible, sont cependant « réciproques » et se résolvent elles-mêmes l'une dans l'autre; la vie provient de la corruption et, par la corruption, mène à la corruption; la mort nous délivre des maux de la terre et souvent nous transporte en une vie plus haute. Ceci implique clairement un échange réciproque intervenant grâce à la révolution de cycles successifs.

Il en est de même lorsqu'il dit *(Or.,* 22, 4), parlant du phénomène de la satiété, que toutes choses sont « réciproques » et sont sujettes à révolution. Et de même encore, lorsqu'il maintient *(Ep.,* 101, 87 C) que, dans sa nature humaine, Notre-Seigneur est souvent nommé par des titres indiquant proprement et strictement sa nature divine; de même que les natures, souligne-t-il, les titres sont mélangés et « réciproques », en bref sont interchangeables (cf. Grég. de Nysse, *C. Eun.,* 1, g5; Migne, 280 B).

Il faut aussi examiner le verbe composé ἀντιπεριχωρέω. Il se rencontre dans ce qui semble être une glose du texte de Léonce de Byzance *(C. Nest. et Eut.,* 2; Migne, 1320 B) où il est expressément affirmé que, dans le langage, les deux natures du Christ sont « interchangeables » (car c'est là exactement ce que signifie

le terme); à propos de l'une comme de l'autre, on peut prêcher le Christ qui se trouve en elles deux. Le sens correspondant d' « interchangeabilité » (non à propos de christologie, mais des prépositions alternatives dans la formule de double procession du Saint-Esprit : hors du Fils ou à travers le Fils) est conservé dans le substantif *antiperichoresis,* utilisé par Jean Beccos et George Pachymeres à la fin du XIIIe siècle.

Nous en venons maintenant à Maxime. Dans le cours de ses *Scholia* sur Denys (in *Dion, ep.,* 4, 8), cet auteur cite le *perichoreo* de Grégoire de Nazianze à propos des deux natures du Christ *(Ep.,* 101). Il l'emploie aussi lui-même dans un cas semblable *(Ambig.,* 112 b D), disant que la nature humaine (il est important de noter que c'est celle-ci, et non la nature divine, qui fait le sujet de la déclaration), en vertu de son union sans confusion avec la nature divine, a complètement περικεχώρηκε, est devenue réciproque de la nature divine, ne possédant par suite absolument rien de détaché ou séparé de la déité qui s'y trouve hypostatiquement unie. Le sens ne peut être ici « interpénétrer », car personne n'a jamais eu l'audace de prétendre que la nature humaine est capable d'interpénétrer la divine; le processus, lorsqu'il en est question, s'opère toujours en sens inverse, et cela pour des raisons assez évidentes.

Maxime emploie aussi *perichoresis,* et c'est là, semble-t-il, la première apparition de ce terme dans le domaine de la philologie patristique. (Liddell et Scott le citent chez Anaxagore, avec le sens de « rotation ».) Prenons d'abord un cas neutre, sans rapports avec la théologie. Il écrit *(Quaest. adThalass.,* 5g, 202 B) que, de même qu'un homme ne peut voir les objets physiques dans l'obscurité, de même il ne peut percevoir les objets spirituels sans illumination spirituelle. Le salut des âmes, poursuit-il, est la fin propre de la foi; la fin de la foi est la révélation véritable de l'objet de la foi; la révélation véritable de l'objet de la foi est l'ineffable *perichoresis* (achèvement du cycle), correspondant à la mesure de foi de chacun, à la mesure de ce qu'il a cru; et « l'achèvement du cycle » de ce qui a été cru signifie la récurrence (ἐπάνοδο) finale des croyants à leur propre commencement. Les termes de la dernière phrase, relative à la récurrence finale coïncidant avec un début, sont décisifs pour le sens de *perichoresis.* Maxime emploie aussi *antiperichoresis (Schol. in Dion, div. nom.,* 5, 8, 7) au sens de révolution ou mouvement

alternatif, donnant comme exemples le jour et la nuit, les semailles et la récolte.

Lorsque donc il en vient à appliquer *perichoresis* aux problèmes christologiques, nous voyons qu'il lui donne le sens de réciprocité d'action. Il prend comme image l'échange réciproque qui se produit au moment où l'on s'exprime, entre le mot parlé et l'idée qu'il traduit, tous deux appelés *logos* en grec (*Disp. Pyrrh.,* 187 A), et, image plus ordinaire, les actions réciproques de coupure et de brûlure produites par un couteau chauffé à blanc (e. g. *Opusc.,* 102 B). Son but, en employant le terme, n'était pas d'expliquer l'unité du Christ un, mais l'unicité d'action et d'effet résultant de l'union des deux natures en sa personne. Et il faudrait ajouter que, toujours, il emploie pour ce processus la tournure : *perichoresis* des deux natures l'une pour l'autre (εἰ ou πρός), et jamais : *perichoresis* l'une dans l'autre (ἐν) ou l'une par l'autre (διά). L'idée sous-jacente est simplement la métaphore de la rotation d'un point donné revenant à son point de départ.

Ceci amène notre enquête jusqu'au pseudo-Cyrille; et puisque *perichoresis* est un ternie christologique, qui jusqu'alors n'avait pas servi, semble-t-il, pour les problèmes trinitaires, il vaut mieux examiner d'abord son emploi en christologie. Le pseudo-Cyrille remarque, dans un passage (*De S. Trin.,* 22), que Jean Damascène ne s'est pas approprié, que la divinité était l'élément d'onction dans le Christ (l'Oint) et l'humanité l'élément qui recevait l'onction. Par onction, poursuit-il, on veut dire : *perichoresis* de la totalité du chrême dans la totalité de l'Oint; une onction purement superficielle, telle celle que reçoivent les rois et les prélats, ne fait pas d'eux des Christ, et même si la grâce procurée par le chrême pénètre celui qui l'a reçu, cette action de pénétration est pourtant celle de la seule grâce et non pas strictement celle du chrême; par là, seul le Seigneur est un véritable Christ. Ceci implique clairement que dans le cas de Notre-Seigneur, le chrême de la divinité a empreint son humanité. Aux yeux de l'auteur, la *perichoresis* est devenue un processus d'unification entre les deux natures de Notre-Seigneur.

Un peu plus loin (chap. 24), il énumère quelques-uns des résultats de l'union et de la *perichoresis* des deux natures; ils comprennent la déification de la chair et l'humanisation de Dieu le Verbe, non pas, cependant, en un sens tel que les deux natures

- transforment en un composé unique, mais parce que les deux natures sont unies hypostatiquement et reçoivent l'une dans l'autre une *perichoresis* sans confusion ni altération. Cette *perichoresis,* ajoute-t-il, ne procède pas de la chair, mais de la divinité, puisqu'il est impossible à la chair de *perichorein* à travers la divinité; mais la nature divine, une fois qu'elle a filtré à travers la chair (περιχωρήσασα), procure à celle-ci une ineffable *perichoresis* avec elle. Il faut observer ici que le processus est unilatéral et s'opère par pénétration; et la préposition « à travers » apparaît. Ailleurs, discutant l'échange réciproque des propriétés (ἀντιδοσι ιδιωμάτων) entre les deux natures (qui cependant se réduit en dernier ressort à une simple formalité verbale), il observe (chap. 27) que chaque nature échange avec l'autre ce qu'elle-même possède, grâce à l'identité *d'hypostasis* et la *perichoresis* des natures l'une dans l'autre; de sorte qu'il est possible de dire que « Dieu apparut sur terre » et que « cet Homme est incréé et impassible ».

Ce à quoi semble penser le pseudo-Cyrille est une imprégnation ou circumincession des deux natures, semblable à celle que Grégoire de Nysse concevait entre les Personnes de la Trinité, dans sa comparaison des différentes sciences présentes en une seule conscience. Les deux natures ne sont pas confondues, mais comme chacune occupe toute l'extension de la même *hypostasis,* elles doivent, selon la métaphore physique, être considérées comme interpénétratives. Et de même que l'on peut dire de l'homme de science : « Voici un mathématicien », ou : «Voici un physicien », de même peut-on dire concrètement du Christ : « Voici Dieu » et : « Voici l'Homme. » En réalité, puisque le processus d'imprégnation est unilatéral, et en particulier puisque ni l'une ni l'autre des entités, dans le cas du Christ, n'est considérée comme originellement concrète, la métaphore est forcée et n'éclaire pas énormément le problème christologique. Ce n'est guère qu'un jeu verbal que de soutenir la circumincession de deux abstractions.

Quoi qu'il en soit, ce changement apporté au sens de *perichoresis* fut-il volontaire? Il est impossible de le décider. Mais on peut conjecturer qu'il fut accidentel; en partie parce que le mot se rencontre très rarement et, par conséquent, ne comportait pas de connotation théologique bien précise, et en partie parce que, philologiquement, c'est un composé dérivé de χωρέω qui signi-

fie soit « aller », soit « contenir » et avait été utilisé depuis toujours pour exprimer l'imprégnation de la matière par Dieu. Dans le but de faire ressortir ce sens particulier « d'imprégnation », la science philologique provoqua un très heureux accident. Pour quelqu'un qui tenait fortement à l'idée de circumincession des deux natures et qui savait que l'idée de *perichoresis* avait été appliquée par Grégoire de Nazianze et Maxime à la définition des rapports des deux natures, pour lequel en outre l'image-type du couteau chauffé à blanc, si fréquente chez Maxime, était chose familière, la connexion accidentelle de περιχωρέω et de χωρέω, peut bien avoir été décisive et l'avoir amené à trouver, en toute innocence, dans *perichoresis* un sens que, jusqu'alors, il n'avait jamais possédé.

C'est l'immense honneur de notre auteur inconnu d'avoir perçu, une fois ce sens découvert, combien serait féconde son application aux Personnes de la Trinité. Ce fut là, en effet, sa plus grande et sa plus sage innovation. Si la conception de l'interpénétration est forcée, en ce qui concerne les natures du Christ, elle constitue une description admirable de l'union des trois Personnes de Dieu. Et il était nécessaire de trouver pour cela quelque terme simple et expressif. Comme on l'a déjà souligné, *ousia* et *hypostasis,* les termes cruciaux de la doctrine trinitaire, sont tous deux concrets. Il s'ensuit que la doctrine, pour être complète, doit pouvoir être définie du point de vue de chacun de ces termes. Du point de vue d'une *ousia* unique concrète, exprimée objectivement en trois représentations, Dieu est un être clairement déterminé et la doctrine de l'identité d'ousia sauvegarde le monothéisme. Mais en raison, d'abord, des hasards de la controverse, et, plus tard, des tendances abstraites du VIe siècle, l'aspect sous lequel on en vint à considérer Dieu communément fut celui de trois objets en une *ousia* unique. Le terme prédominant devient alors *hypostasis* et la nécessité pratique se fait pressante de formuler une définition qui, à partir de ce terme, pourra exprimer également bien la vérité monothéistique de Dieu. En l'absence d'une telle définition, la réapparition du trithéisme était à peu près inévitable — non que la vérité fût ignorée ou dédaignée, mais parce que, en l'absence d'une formule convenable et lumineuse, les esprits imprudents s'écartent facilement des vérités fondamentales pour forger autour de celles-ci des hérésies. Et « imprudents » ne signifie pas nécessai-

rement les plus obtus. Les esprits les plus capables peuvent être les plus étroits.

Cette définition fut apportée par la formule de *perichoresis* ou *circumincessio* des trois Personnes en une substance unique. Le pseudo-Cyrille énonce hardiment *Yousia* unique : nous soutenons que chacune des trois possède une *hypostasis* parfaite, dit-il (chap, g), mais nous maintenons une *ousia,* simple, finale (la suite montre que ceci équivaut à concrète), parfaite, en trois hypostases parfaites. Et encore (chap. 10) : nous appelons la Sainte Trinité un seul Dieu. Il poursuit en expliquant le lien de cette doctrine avec le fait des trois hypostases : elles sont unies, dit-il, non pas de telle sorte qu'elles se confondent, mais qu'elles adhèrent (εχεοθαι) l'une à l'autre et possèdent la circumincession réciproque, sans aucune commixtion ou coalescence. Il cite ailleurs (chap. a3) le texte : Je suis dans le Père et le Père est en moi, comme preuve de la circumincession réciproque des hypostases et la position (ϊδρυβι) immuable du Fils dans le Père, comme Verbe, Sagesse, Puissance et Rayonnement.

Il est intéressant de noter la façon dont la vieille métaphore soleil-rayon est reprise et conservée dans la nouvelle définition : notre auteur, en bon théologien, tire de ses trésors à la fois le neuf et l'ancien. Mais il est encore plus important d'observer avec quelle subtilité silencieuse a été modifiée la phraséologie de *perichoresis.* Ce n'est plus : *perichoresis* « pour » l'un et l'autre, mais « dans » l'un et l'autre. La première forme était traditionnelle, lorsqu'on employait le terme en christologie et dans son sens original. Par pure habitude, le pseudo-Cyrille la garde parfois pour la christologie, et parfois il la change. Mais jamais, à propos de la Trinité, elle n'est utilisée soit par lui, soit par Jean Damascène qui lui a repris le terme et s'en sert fréquemment. *Perichoresis* « pour » peut impliquer que les Personnes étaient équivalentes ou alternatives; *perichoresis* « dans » implique qu'elles sont co-terminales et co-extensives, ce qui forme le revers exact de l'identité *d'ousia.* Combien diffèrent les implications de ces deux prépositions différentes, la protestation de Nicéphore de Constantinople le montre (.Id *Leonem III;* Migne, ιοο, 184 D), affirmant que dire que les hypostases divines sont transformées et alternées (περιχωρέω) l'une dans l'autre est l'hérésie de SabeJlius.

Il ne restait rien d'important à ajouter à la définition patristi-

que grecque de la Trinité. Elle se dresse comme un monument du rationalisme chrétien inspiré. Jean Damascène, on l'a dit, reprit et popularisa la doctrine de la *perichoresis,* mais il n'eut rien à y ajouter. Il en souligna le caractère en appuyant sur le « séjour et l'établissement » (μονή καi ϊδρυσι) des hypostases l'une dans l'autre *(Fid. orth.,* i, i4)- Il renouvela aussi l'assimilation des définitions de la Trinité et de l'incarnation (De *Nat. comp.,* 4) : dans la Sainte Trinité, nous parlons de trois hypostases unies par leur *perichoresis;* pourquoi refuser alors d'admettre dans l'incarnation deux natures unies par leur *perichoresis2* Mais cette assimilation n'est que partiale, étant dirigée contre la position monophysite; la vraie et pleine doctrine de la Trinité était alors trop sûrement établie pour laisser place à la confusion. Les fausses analogies de Léonce ne se renouvellent pas. La seule critique qui puisse être fondée est que l'ensemble de la doctrine de l'unité reposait sur des métaphores physiques. Mais, comme l'avait fait ressortir le pseudo-Cyrille à un tout autre propos (chap. 12), puisque nous trouvons dans l'Écriture force termes employés métaphoriquement au sujet de Dieu, et plus directement applicables à des objets physiques, il faut reconnaître qu'il est impossible aux mortels de saisir ou de discuter Dieu autrement que par symboles dérivés de l'expérience mortelle. Comme tous les autres théologiens compétents, il était tout à fait en garde contre les métaphores anthropomorphiques ou physiques, génératrices d'erreur, et ne leur accordait pas plus que ce qu'elles pouvaient apporter à son dessein. Les ariens étaient tombés dans cette trappe; les fils d'Athanase y échappèrent.

Résumons-nous : la longue histoire de l'évolution de la doctrine trinitaire apparaît comme faite, d'une part, de l'insistance orthodoxe sur la pleine et véritable déité des trois Personnes historiquement révélées, en opposition avec les tentatives hérétiques pour maintenir la doctrine de l'unité divine grâce à des expédients mal conçus et dangereux. Cette insistance orthodoxe était basée en premier lieu sur le fait scripturaire, mais aussi, comme on s'en rend compte de plus en plus nettement, sur le sens philosophique d'après lequel l'être de Dieu doit être justifié devant la raison à la fois comme transcendant, créateur et imma-

nent. Dans l'ensemble, ces trois adjectifs expriment bien les caractéristiques spéciales des trois Personnes, du moins en ce qui concerne le rapport avec l'univers, c'est-à-dire tout ce que la connaissance humaine peut raisonnablement espérer atteindre. La conception du Père « *anarchos archè* », Source sans autre source que lui-même, sauvegarde la suprématie de Dieu sur les objets créés et sa distinction absolue d'eux tous. Ce que pouvait comporter de valeur religieuse l'affirmation gnostique d'une transcendance divine si complète qu'elle ne pouvait souffrir de contact avec le inonde est préservé si l'on assigne à Dieu le Fils l'action divine dans la création; en même temps, comme le Fils est pleinement Dieu, la vérité subsiste que création et rédemption (ou re-création) sont toutes deux des actes de Dieu. L'immanence de l'Esprit, dans l'œuvre spéciale de la sanctification, mais aussi dans la direction générale de l'univers, vers le but qui lui est assigné, affirme le principe que Dieu est non seulement transcendant au plus haut degré, non seulement actif dans le contrôle du monde *ab extra,* mais aussi opératif à l'intérieur de celui-ci. On reconnut que les rapports divins progressivement découverts par la révélation opérée au long de l'histoire religieuse et corroborée par la réflexion sur la constitution de l'univers correspondent à des faits réels et permanents dans l'existence de Dieu. Dieu est conséquent avec lui-même. En se révélant aux hommes, il ne peut se mentir à lui-même ni donner de sa propre nature une fausse image.

D'un autre côté, l'histoire de la doctrine trinitaire représente une longue lutte, face à l'hérésie, pour exprimer et expliquer, d'une manière qui concorde avec ce qu'il y a à retenir des faits de l'expérience, la véritable unité de Dieu. En utilisant à plein la subtilité du langage et de la pensée grecs, on établit que Dieu est un Etre objectif unique en trois objets de représentation. Ceci peut être paraphrasé, comme on l'a déjà dit, par l'expression : Dieu est un objet en lui-même et trois objets pour lui-même. On peut résumer d'une autre manière encore le processus théologique, dans une langue plus moderne que celle d'aucun Père grec, mais en restant fidèle à l'esprit et à la signification de la théologie grecque, par la formule : il existe en Dieu trois organes divins de la conscience de Dieu, mais un seul centre de conscience propre divine. En tant qu'il est vu et pensé, Dieu est trois; en tant qu'il voit et pense, il est un. Il est un principe éternel de vie, de

lumière et d'amour. Cependant la vie implique la reproduction au sein du cycle trinitaire de l'être divin; la lumière est réfléchie dans l'ordre social de la moralité, et l'amour est incorporé à une activité mutuelle propre. Prétendre davantage est dangereux pour le monothéisme chrétien; prétendre moins est une trahison envers l'histoire du christianisme.

TABLE DES MATIERES

Introduction 5

Note pour la seconde édition 24

Chapitre premier. — **Eléments de théisme** 25

Nature de Dieu. — Incompréhensibilité. — Impassibilité. — Indivisibilité. — Identité propre. — Infinité. — La « forme » de Dieu. — Esprit. — Sainteté.

Chapitre II. — **Transcendance divine** 44

Transcendance. — Dieu et le monde. — Immanence. — Création. — « *Agenetos* » (suprême et absolu).

Chapitre III. — **Providence divine** 67

Révélation de Dieu déduite des œuvres de Dieu. — « Économie » divine. — Puissances et esprits. — Autres «dieux».

Chapitre IV. — **La sainte Triade** 83

Affirmation de la divinité du Christ. — Divinité du Saint-Esprit. — Sa distinction des créatures et son identification à la Sagesse. — Le terme « Trinité ». — « Monarchie divine ».

Chapitre V. — **Le monothéisme organique** 98

Tertullien, sa théorie de l'économie monarchique, adoptée par Hippolyte.

Chapitre VI. — **Le Verbe** 109

Le subordinatianisine, le sabellianisme ou l'unitarianisme, substituts du trinitarisme. — Le Logos, en tant que révélation, raison et volonté. — « Logos prophoricos ».

Chapitre VIL — **Subordinatianisme** 122

L'emploi gnostique du Logos, héritage du subordinatianisme d'Origène. — Son emploi par Eusèbe. — Le « second Dieu ». — Capitalisation du subordinatianisme par les ariens.

Chapitre VIII. — Individualité et objectivité.....

Prosopon et *Persona*. — *Hypostasis* : sens intransitifs et transitifs. — Objectivité. — Objet.

Chapitre IX. — Objet et substance en Dieu..... **i58**

Hypostasis appliquée aux Personnes. — « Une *hypostasis* », latinisme. — Comparaison *à'hypostasis* et d'ousia. — *Ousia* : substance « primaire ».

Chapitre X. — L' « Homoousion »..... **172**

Homoousios : de même matière. — Sens utilisé par Paul de Samosate, en dépit de l'incompréhension d'Hilaire. — Ainsi compris par Arius et le Concile de Nicée. — Connotation plus profonde pour Athanase.

Chapitre XI. — Identité de substance..... 189

Prise à l'Occident par Athanase. — Marcellus et l'alarme des conservateurs. — Acceptation par Basile de l'athanasianisme. — Le terme « identité ». — Le règlement cappadocien. — *Physis*. — Doctrine latine de la Trinité, différence consciente avec la doctrine grecque.

Chapitre XII. — Unité en Trinité..... **206**

De la pluralité à l'unité chez les Cappadociens. — Les *« idioteles »* hypostatiques et les « modes *d'hyparxis* ». — Fin du subordinatianisme : Γἀρχή unique et la double procession du Saint-Esprit. — Un nouvel accent sur « monarchie ». — Volonté et énergie divine unique. — Unité de la Trinité.

Chapitre XIII. — Le triomphe du formalisme..... **22,3**

Survivance du sens générique dans *homoousios*. — Son extension à *ousia* par Léonce. — Première tendance à l'abstraction chez Basile. —L'abstraction chez Euloge et Maxime. Rétablissement de l'identité de substance.

Chapitre XIV. — Circumincession..... **286**

Explosion de trithéisme. — L'enseignement d'Athanase sur la cohabitation des Personnes et son développement ultérieur. — *Perichoresis* : un terme christologique. — Nouveau sens donné à ce terme par le pseudo-Cyrille. — Son application à la Trinité. — Conclusion.

ACHEVÉ
d'imprimer

SUR LES
PRESSES D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
LE 5 FÉV.

D. L., i-ig55. — Éditeur, n° 812. — Imprimeur, n° 1306.
Imprimé en France.